
UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00631083 3

Ernst Stenger, Past



/ 90.

Luise [illegible]
Halle.
Weihnachten 1884.

POPULÄRE AUFSÄTZE

# AUS DEM ALTERTHUM

VORZUGSWEISE ZUR

ETHIK UND RELIGION DER GRIECHEN.

VON

**K. LEHRS,**

PROFESSOR IN KÖNIGSBERG.

---

ZWEITE, MIT SECHS ABHANDLUNGEN VERMEHRTE AUFLAGE.



LEIPZIG,

DRUCK UND VERLAG VON B. G. TEUBNER.

1875.

MORITZ HAUPT

FRIEDRICH RITSCHL

UND

KARL ROSENKRANZ

ZUGEEIGNET

1856.

## Vorbemerkung zur ersten Ausgabe.

Ich habe eine Anzahl nach Zeit und Ort zerstreuter Aufsätze vereinigt. Hinter der Abhandlung über die Horen (Zeit) sind drei neue Abhandlungen hinzugekommen, die Nymphen (Natur), Gott, Götter und Dämonen, Dämon und Tyche, und dadurch ist es geschehen, dass die wichtigsten Anschauungen und die eigentlichen Grundbegriffe der griechischen Ethik und Religion in einer gewissen Vollständigkeit zur Sprache kommen. Mit Horen und Nymphen zu beginnen und fortschreitend erst zu den hohen olympischen Göttern aufzusteigen halte ich übrigens in aller griechischen Religionsdarstellung für die allein zweckmässige Anordnung. Ausgearbeitet sind diese Abhandlungen nicht alle nach ganz gleicher Art: dass sie alle in gleicher Art gearbeitet sind, vertraue ich nicht erst sagen zu dürfen. Und so wüsste ich überhaupt zu einer Vorrede mich nicht weiter zu bestimmen. Denn mit Unfrieden auf ganz abweichende Grundauffassungen einzugehen, wozu würde es führen als eben wol zum Unfrieden in einem Gebiete, in das ich gleichgesinnte Leser zu friedlicher Erholung und, wenn es sein mag, Erhebung miteinzuladen wünsche. Oder auch was könnte es nützen? Wer lässt so reelle Gedanken denn sich rauben wie z. B. jenen, der gleichsam als immer nur

variirtes Grundthema der griechischen Religion jetzt nicht wenig beliebt ist: wenn es regnet ist es nass? Ich schicke also nur noch die Erinnerung voraus, dass ich unter Griechen dasjenige Volk verstehe, welches in Griechenland wohnte und Griechen hiess, durchaus keine Nation am Ganges oder am Himalaya, um denjenigen, welche auch darüber mit mir derselben Meinung sind, diese Versuche zu nachsichtiger und freundschaftlicher Aufnahme zu empfehlen.

August 1856.

---

## Vorbemerkung zur zweiten Ausgabe.

Dies könnte heute noch fast alles ebenso geschrieben werden. Indessen mit der Friedlichkeit hätten wir es noch weniger genau zu nehmen. Meine diesmaligen Leser werden auf ein witziges Wort von Lobeck stossen, von den Buschmännern und Botokuden, welche unter die kaukasische Raçe gekommen. In der Gelehrtenwelt ist deren Zahl ausserordentlich seitdem angewachsen, man kann sie nicht so ruhig uns die Wege verengen lassen: und dass Griechen und Barbaren geschieden und unterschieden werden wird immer dringender, immer dringender, dass diejenigen, welche es angeht, inne werden, wo die Bildung sich befinde und wo leider nicht.

Die alte Ausgabe ist beinahe ganz geschont worden. Ich weiss, dass sie vielen nicht nur befreundet, sondern vertraut geworden, und sie erwarten, die alte Bekannte wiederzufinden. Aber auch aus sachlichen Gründen was hätte ich denn daran zu berichtigen oder zu verändern? Gefreut hat es mich, dass auch die Stelle über das Naturgefühl, ein Gegenstand, aus dessen Bereich seitdem auch einige fernere Fragen von Ludwig Friedländer bedeutend und anregend besprochen wurden, in ihrem damaligen Bestande unangetastet verbleiben durfte.

Ein in den alten Text hie und da einmal eingeschobener

Zusatz ist, wo vielleicht etwas darauf ankommen konnte, durch eine Wendung kenntlich gemacht.

Die neu hinzugekommenen Abhandlungen sind sechs:

Themis, Zeus und die Moira, Das sogenannte Zwölfgöttersystem, Naturreligion, Vorstellungen der Griechen über das Fortleben nach dem Tode, Zwei Führer auf dem Gebiete des Griechenthums und der griechischen Religionsforschung.

Die Themata werden willkommen sein. Und, wie ich damals that, empfehle ich nun auch diese neuen Versuche zur nachsichtigen und freundschaftlichen Aufnahme, und brauche demjenigen Publikum, welches ich meine, nicht erst mit der Bemerkung voranzugehen, dass unter diesen neuen Versuchen einige diese doppelt in Anspruch nehmen, weil die Gegenstände, von besonders tief gehender und weit greifender Bedeutung, einer klaren und übersichtlichen Behandlung ungewöhnliche Schwierigkeiten entgegensetzten.

August 1875.

## Zusätze und Berichtigungen.

S. 30. Aus den Mythen über Helena sind aus Kunstdenkmälern einige Darstellungen aufgetaucht, wonach sie dem Paris unter Mitwissen und Begünstigung ihrer Brüder, der Dioskuren, zu folgen scheint. Woher diese Wendung stamme und was sie bedeute steht noch dahin. Z. 16 v. u.: das Spätere lies dass Spätere.

S. 83. Z. 16 v. o.: asen lies Phasen. Z. 17 v. o.: Beichnung lies Bezeichnung.

S. 97 Z. 4 v. u.: wirksamen bekannten lies wirksamem bekanntem.

S. 105 Z. 2: geschriebenen lies ungeschriebenen.

S. 158. Wie alles so kommt auch diese Thierliebhaberei immer wieder. Da hiebei jene der Artemis Brauronia geweihten Mädchen, *ἄρκτοι* genannt, eine Rolle spielen, so erinnerte ich bei solcher Gelegenheit (Rhein. Mus. 1871. 26 S. 638), dass man *ἄρκτοι* sehr gut erklären könne als *ἄερκτοι*, vom Zugang zum Allerheiligsten, zum Standbilde der Göttin nicht abgeschlossene. *εἴργειν*, *ἕρκος* sind die technischen Ausdrücke aus der Tempelsprache. Und die Zusammenziehung ist ganz wie *ἀργός* aus *ἄεργος*. Der Accent verblieb dort auf der ersten Silbe entweder wegen des schwereren Buchstabengehalts oder dadurch dass die Bedeutung zum Substantiv neigte oder durch beides.

S. 192 Anm. Selbst eine Stelle wie Diodor. IV, 51, wo Medea mit einem Dianenbild in Pelias Stadt kommt und sie aufruft *παραδέχεσθαι τὴν θεὸν εὐσεβῶς, παρεῖναι γὰρ αὐτὴν ἐξ Ὑπερβορέων ἐπ' ἀγαθῷ δαίμονι τῇ τε πόλει πάσῃ καὶ τῷ βασιλεῖ* darf man nicht zu leblos verstehen, „bei oder unter gutem Dämon für Stadt und König", es waltet dabei ein guter Dämon ob: freilich können sie demgemäss glauben, wie Diodor kurz darauf sich ausdrückt, *ὅτι πάρεστιν ἡ θεὸς εὐδαίμονα ποιήσουσα τὸν οἶκον τοῦ βασιλέως*. Zu dem *ἐπ' ἀγαθῷ δαίμονι* sehe man z. B. eine Stelle wie folgende des Pausanias X, 29, 3 *ταύτην γυναῖκα ἔσχεν Ἡρακλῆς τὴν Μεγάραν καὶ ἀπεπέμψατο ἀνὰ χρόνον ἅτε παίδων τε ἐστερημένος τῶν ἐξ αὐτῆς καὶ αὐτὴν ἡγούμενος οὐκ ἐπ' ἀμείνονι τῷ δαίμονι γῆμαι.* Wo der Artikel, wenn auch in einigen Handschriften fehlend, gewiss ächt ist.

S. 223. Hier, wo ich von der Behandlung des Begriffes *φύσις* scheide, will ich darauf aufmerksam machen, dass Griechen und Römer mit *φύσις* und natura bis zu einer Anwendung, die in den neueren

Sprachen aufgekommen und höchst interessant zu verfolgen ist, nicht vorgeschritten sind, zu jener, welche der bekannte Byronsche Vers über das neuere Griechenland bezeichnen möge: Art, Glory, Freedom fail, but Nature still is fair, die Natur als die ländliche. Die freie Natur. Sokrates im Phädrus vgl. z. B. „Die Landgüter und die Bäume wollen mich nichts lehren, sondern die Menschen in der Stadt." Wir könnten ihn sagen lassen: die Natur will mich nichts lehren.

S. 241, Zeile 11 der Note: für aus lies als.

S. 255 Anm. hinter „Polyclem 1211" fehlt Polyb. IV, 39. Vgl. Diodor. IV, 49.

S. 258. Z. 7. Ich hätte Mommsens gedenken sollen in der römischen Chronologie. Seine Annahme, dass in diesem Relief das Attribut des Gottes jedesmal dem Himmelszeichen voranstehe, wonach denn hier (anders in jenem Kalender) diejenige Verbindung zwischen Gott und Himmelszeichen befolgt ist, welche auch Manilius hat (II, 439 ff.), scheint richtig. — Wie interessant ist es aber, und wieder, wie mich dünkt, zu meinen Auffassungen stimmend, dass Manilius gar nicht zwölf Schutzgötter hat, sondern dreizehn. Nämlich bei dem Löwen fügt er zum Jupiter noch die Göttermutter „Iuppiter et cum matre deum regis ipse Leonem." Also die Löwengöttin. Und das ist fast die naheliegendste seiner grösstentheils höchst erzwungenen Beziehungen, die er zwischen Gott und Zeichen andeutet.

S. 287. Die hier geschriebenen Worte von „der Strenge der Strafgerechtigkeit, deren Ausübung und gar persönlicher Ausübung die olympischen Götter — man denke etwa nur an die Aeschyleische Tragödie der Eumeniden — sich lieber entziehen mochten" erinnert daran, dass die Erinnyen so schwer verstanden werden. Es ist einer der schlagendsten Beweise, wie wenig O. Müller sich in die griechischen Religionsvorstellungen hineingelebt, dass er Erinnyen und Nemesis — man erschaudert förmlich — durch einander wirft. So geschehen zu Aeschylus Eumeniden S. 165 „das Gefühl der Kränkung" u. s. w. Die Entstehung dieser „speculatrices et vindices facinorum et sceleris" (Cic. Nat. D. III, 18) beruht von Anfang an auf dem dort von mir berührten Gedanken. Ich finde in meinen Papieren eine Abhandlung über die Erinnyen angelegt, die so anfängt:

„Es wendete die Sonn' ihr Antlitz weg
Und ihren Wagen aus dem ew'gen Gleise.

Wenn so entsetzliche Thaten geschehen, dass die Götter, in Heiterkeit lebend und Menschenfreundlichkeit, sich davon abwenden, ihre Augen, ihren Sinn, sollen sie deshalb von keiner strafenden Gewalt wahrgenommen werden? Jene Götter, jene Geber des Guten, haben etwas anderes zu thun als zu passen (λοχῶσι Antig. 1073. speculari) auf Verbrechen und Strafvollzug."

S. 288. Heisst *Περσεφόνη* (wovon *Φερσεφόνη* wol nur eine andere Form durch Alliteration ist) die durch Mord zerstörende, vernichtende, so ist dies ein Name passend für eine Ker, nicht aber für die Unterweltsgöttin, die wir jetzt kennen, die als eine durch Tod zerstörende

immerhin benannt werden konnte, nicht durch Mord. Der Form nach könnte es auch sehr wol bedeuten eine Persestödterin. Was auf einen verlorenen Mythus deuten würde, wie meiner Ueberzeugung nach auch die andere Bedeutung, wenn sie als die ursprüngliche angenommen wird, auf eine bereits vorhomerische bedeutende Entwickelung und Wendung in dem Mythus dieser Figur hinweist. — *Περσεφόνη* als eine durch Mord zerstörende, vernichtende, sei ein passender Name für eine Ker, sagte ich. Es ist auch ein passender Name für — eine Jagdnymphe, eine leidenschaftliche Jägerin.

S. 289 Z. 10 v. o.: Leoa lies Leto.

S. 323 Z. 9 v. o.: und an lies an und.

S. 334 Z. 8 v. o.: stwa lies etwa.

S. 345 Z. 5 v. u.: die lies wie.

S. 362. Das Thema von dem „patet exitus“ bei Griechen und Römern ist nicht etwa vergessen worden. Allein es würde eine selbständige sich anschliessende Abhandlung in Anspruch nehmen.

S. 477 Z. 12 v. u.: Oberhans lies Oberhaus.

# Inhaltsverzeichniss.

Ueber

# die Darstellungen der Helena in der Sage und den Schriftwerken der Griechen.

(Mit Beziehung auf Göthe's Helena.)

„Der hochbejahrte Sophokles wurde von seinen Söhnen angeklagt, dass er das Hauswesen zu verwalten unfähig und in Wahnwitz verfallen sei. Der Greis trat im gefassten Selbstbewusstsein vor seine Richter und las zur glänzendsten Rechtfertigung seine Dichtung von Oedipus auf Kolonos vor, welcher er grade seine liebevolle Aufmerksamkeit widmete." Diese wohlbekannte Erzählung ist wol manchem wie mir vor die Seele getreten, als wir von Göthe, der vielfach dem ernstmilden Sophokles so ähnlich sich erwiesen, jüngst durch seine Helena mit einem Kunstwerke überrascht wurden, dergleichen selbst seine innigen Verehrer sich nicht mehr versehen hatten. Auch unserm hochbejahrten Dichtergreise ist die Muse hold zur Seite geblieben und hat ihren duftigen Liebeshauch über das Werk geweht, welches durch alle Reize der Phantasie, durch wohlgefällig neuernde Sprachanmuth, durch gediegene und schöpferische Nachahmung des Alterthums, endlich durch mannigfache Beziehungen, welche den Gebildeten unter uns heut zu Tage die theuersten sind, zu den werthesten und vollendetsten Gaben unseres Dichters gezählt werden muss. — Ob aber auch unser Dichterfürst einer Rechtfertigung gegen ungerathene Söhne bedurfte? — Die Frage könnte zu einer gar ernsten Antwort auffordern. Auf jeden Fall kann man nicht ohne Lächeln in die Zeit zurückdenken, als nach längerer Unterbrechung uns wieder ein grosses, eigentlich dichterisches Werk aus diesen Händen geboten wurde: ich meine Wilhelm Meisters Wanderjahre. Die grosse Masse der Lesenden wollte darin, und zwar mit einigem Behagen, die Spuren des Alters wahrnehmen. Es schien als wollte man die Gelegenheit nicht

Erschien 1832.

entgehen lassen, einmal mit solcher Leichtigkeit und Untrüglichkeit über einen hochgefeierten Namen zu entscheiden. Man brauchte ja nur den Kalender zu befragen, und an dem Siebzigjährigen, meinte man, behaupte die Natur nothwendig ihre Rechte. Man schaute um sich her, und alle die innern und äussern Gebrechen, welche sich wie der drückende Alp auf das Alter zu lagern pflegen, hatte man schnell in das geistige Leben des Schriftstellers übergetragen, und in solcher Stimmung (nur so war es möglich) wurden die falschen Wanderjahre mit beifälligem Willkommen aufgenommen. — Sie sind früher als man ahnen konnte zu unzähligen ihrer Brüder in die Gruft gegangen: und vermuthlich hat kein Hermes die Seele, welche nicht in ihnen war, zur Asphodeloswiese zu geleiten nöthig gehabt. Es konnte dies nur ein voreiliges Urtheil der freilich nicht kleinen Masse sein, wie wir es jetzt auch (leider!) bei der neuen Sammlung Göthischer Schriften zu ertragen haben. Denn ist bei dem Dichter eine reichschaffende Phantasie das Zeichen eines frischen und jugendlichen Waltens, so sind grade hierdurch die Wanderjahre recht vorzugsweise ausgezeichnet. Es ist vielleicht eine merkwürdige psychologische Erscheinung, dass grade die Phantasie in den letzten Göthischen Dichtungen zu den allerkühnsten Schöpfungen sich aufgeregt zeigt: in den Wanderjahren aber erscheint diese Richtung als wirklich ein poetischer Uebermuth, und mir will es scheinen, von da leiten sich alle etwaigen Fehler dieses reich ausgestatteten Werkes her. Ja vieles, was eine gediegenere Ausführung des Gedankens vertragen hätte, ist mit Vorliebe ins Dichterische, ja bis zum Phantastischen verarbeitet. — So die Wanderjahre. Und wird man ein ähnliches nicht von jenen reizenden, auf den üppigen Fluren des Morgenlandes gepflegten, westöstlichen Blumen sagen? Endlich die Dichtung, welche uns heute zunächst beschäftigt — wen seine Phantasie nicht weit über das Alltägliche hinaus in Gegenden zu tragen vermag, wo Zeit und Raum und Geschöpf nach andern Maassen gemessen werden — er bleibe entfernt: er versage sich diesen Genuss, aber er versage sich zugleich ein Urtheil! Allein diese Dichtung hat noch ein besonderes, ich möchte sagen wissenschaftliches Verdienst, welches in dieser verehrten Versammlung, welche den Fortschritten unserer Muttersprache ihre vorzügliche Theilnahme widmet,

hervorzuheben der Ort sein möchte. Mit Theilnahme und Vergnügen hat der gebildete Theil der Deutschen die Verpflanzung des Hexameters und anderer klassischer Formen des Verses auf den vaterländischen Boden beobachtet. Auf eine ähnliche Weise den jambischen Trimeter in unsere dramatische Poesie eingeführt zu sehen, war der Wunsch aller derjenigen, welche den mannigfaltigen Ausdruck dieses Verses erprobt, von dem geharnischten Gange des Aeschylus bis zu dem leichtbefiederten Takt, in welchem die Vögel des Aristophanes an uns vorüberhüpfen. Jedoch welche Schwierigkeiten unsere Sprache, theils zu arm an gediegenen Längen, theils die dreisylbigen Füsse zu meiden und anzuwenden gleich ungeschickt, diesem Verse entgegensetze, ist gleichfalls den Kennern nur zu wohl bewusst. Schon einen ältern unverwerflichen Versuch hatte Göthe mit dieser Versart in dem trefflichen Festspiel Pandora gemacht. Was er jedoch diesmal hierin geleistet, wage ich geradezu meisterhaft zu nennen: und wer etwa zweifeln wollte, wie ernsthaft gemeint sei, was die eigenen neuesten Bekenntnisse von seinen Bemühungen um die Technik des Versbaues und von seinem lernbegierigen Anschliessen an den Meister Voss berichtet, der sehe hier die endliche Frucht und den untrüglichen Beweis. — Es ist wahr, nicht in allen Stücken sind die Gesetze der griechischen Tragiker befolgt: und dennoch — oder sei es sogleich gesagt — und deshalb sind diese Verse vortrefflich. Dankenswerth und unberechenbar wohlthätig sind die Bemühungen, unsere lange verödete Dichtkunst den metrischen Formen des Alterthums zu nähern: doch aber möchte ein unbefangener Beobachter bisweilen zu der Betrachtung aufgefordert werden, ob nicht unsere Verskunst jetzt auf diesem Wege zu einer der Sprache übel anstehenden Einseitigkeit sich hinzuneigen drohe. Sollten zwei Sprachen, welche nicht einen verschiedenen, sondern grade einen entgegengesetzten Bildungsgang genommen, hierin die eine der andern ausnahmslose Gesetze vorschreiben dürfen? Schon als zartes Kind bildete die griechische Sprache alle ihre Formen zu der Gewandtheit aus, mit welcher sie dann mit gefälliger Leichtigkeit ihre gesetzmässigen Tänze ausführen konnte: wie der griechische Jüngling wurde sie früh — und gleichmässig zur Gymnastik und Musik herangebildet. Unsere Sprache ward theils da

sie am bildsamsten war zur Poesie nur wenig oder nicht vielseitig verwandt, theils völlig in ihrer Bildung vernachlässigt, und sodann schlesische und norddeutsche Dichter, welche die Sprache ernstlich zu bessern sich bestrebten, sie waren wohlmeinend und gelehrt, nur was der Sprache allein üppiges Gedeihn verleiht, die Dichtkunst, gelang ihnen am wenigsten. So musste selbst unter wohlgemeinten Bemühungen die Sprache verkümmern, bis sie völlig unter Gottschedischen Gesundheitsregeln ermattete. Was sie nach langer Erstarrung wieder zur Morgensonne der Poesie erwacht dennoch unter tüchtigen Meistern geleistet, hat uns und selbst dem Auslande zur Verwunderung gereicht: — aber lasset uns umsichtig zu Werke gehn, lasset uns nicht ihr zumuthen, was sie jetzt ohne die grössten Opfer nicht zu leisten vermag, dass sie nicht im unmuthigen Trotze sich ungeberdig stelle. Unsere wissenschaftliche Metrik vor dieser Einseitigkeit zu bewahren dürfte als ein wesentliches Moment sich erweisen die genauere Kenntniss der einheimischen Metrik und Prosodie aus der mittelhochdeutschen Blüthenzeit: eine Arbeit, welche wir von einem Meister seines Faches erwarten; und möchte er baldigst sie auszuführen geneigt sein. Was aber den Trimeter betrifft, so glaube ich ist unserer Litteratur durch Göthe's Leistung zu Theil geworden, was ihr so selten ward: die Schöpfung des Meisters ist der Theorie vorangeeilt, und die Theoretiker werden nun Einsicht und Regel daraus zu schöpfen und den Weg ihres Ahnherrn Aristoteles einzuschlagen hoffentlich nicht verschmähen.

Was ich unter rücksichtsloser Uebertragung antiker Formen in die einheimische Poesie verstehe und warum ihr zu huldigen bedenklich, mit Einsicht und Maass dabei zu verfahren preiswürdig erscheine, glaube ich noch deutlicher an den Chören unserer Helena zeigen zu können. Ohne hier in den Versen eine so entschiedene Vollendung zu behaupten, kann ich es doch nur weise finden, dass unser Dichter zwar meistentheils sich eines rhythmischen Ganges bedient, welcher den griechischen Tragikern geläufig ist, dass er beibehalten was auch uns durch die Analogie der Gesänge nicht fremd und durch leicht erkennbare Symmetrie ansprechend ist, die Strophe und Gegenstrophe — dass er dagegen dem kunstvollen Strophen-

bau griechischer Chöre in seiner vollen gesetzmässigen Mannigfaltigkeit nachzuringen keineswegs sich angeschickt. Wir können selbst bei den Alten nur ahnen die wunderbare Wirkung, welche jene kunstvollen Rhythmen vereint mit der Hände und Füsse entsprechender Taktbewegung hervorgebracht: und nur an einzelnen Stellen überfällt uns Lesende selbst trotz der Unbekanntschaft mit Tanz und Musik der Alten das Gefühl einer überraschenden Wirkung. Bei dieser uns mangelnden Einsicht in die volle Bedeutung jener kunstvollen Strophe und bei dem Zustande unseres dem Tanz wie der Musik entfremdeten Drama's jenen rhythmischen Kunstbau nachahmen zu wollen, welche Weisheit wäre es gewesen, welchen Sinn konnte es haben?

Ein zweiter Punkt, der mich zu meinem Gegenstande führen soll, sei folgender. Die alten Kritiker haben an ihren Dichtern immer hochgeachtet, was neuesten Ansichten kaum mit der Poesie verträglich scheint, Gelehrsamkeit. Ich will nicht weiter daran erinnern was Virgil der Mutter der Musen Mnemosyne verdankt: wir wissen, wie die tragischen Dichter der Griechen sich in den Besitz der Fabelkreise zu setzen suchten und welchen Schmuck sie daher entlehnten; und wer mich zu verstehen geneigt ist, wird die Behauptung auszulegen wissen: selbst Homer war seiner Zeit der gelehrteste. Diese Benutzung des dagewesenen, des volksmässig erfundenen und überlieferten, sie bewahrte vor Armuth, vor ausschweifenden Gebilden der Einzelnen, und füllte und verschönerte durch abwechselnden Stoff und anziehende Erinnerungen den Chor und das Zwiegespräch. Von Neuern liegen uns, ähnlich in Zweck und Erfolg, Schillers Studien zu seinen Dichtungen nahe: und Göthe hat keine Arbeit unternommen ohne sich des Stoffes, Geistes und Sinnes durch mancherlei Studien zu bemächtigen. Vielfache Beweise liegen theils in seinem Leben, theils im Briefwechsel, theils in den neuesten Jahresberichten vor, wo besonders von den Studien zum westöstlichen Divan mit lehrreicher Ausführlichkeit berichtet wird. Auch in der Helena sind die Anspielungen auf die mythischen Ueberlieferungen mannigfaltig und verleihen Füllung, Schmuck und Eigenthümlichkeit.

Es ist, scheint mir, eine würdige Weise, die Werke unserer

Meister zu ehren, dass wir unsere Studien daran knüpfen: damit sie uns nicht, wozu wir nur zu geneigt sind, zum vorübergehenden Genuss, sondern zur bleibenden Betrachtung, zum Besitzthum für immer werden. Eine gründliche Ausführung, wie die griechische Helena in die deutsche Volkssage gekommen, wäre eine wünschenswerthe Leistung und eine würdige Huldigung, welche ein in diesem Felde bewanderter Gelehrter diesem Kunstwerke darbringen könnte: ich muss mich in das Gebiet meiner Wissenschaft zurückziehn, um die Darstellungen der Helena im Mythus und den Schriftwerken des Alterthums vorzulegen. Es ist jedoch keineswegs meine Absicht, die ganze Mythologie der Helena zu erschöpfen. Ich werde neben dem allgemein religiösen besonders die Darstellungen und Veränderungen betrachten so fern sie ästhetischen Gesichtspunkten angehören: wie es denn überhaupt eine belehrende Seite der Mythologie sein muss, den Veränderungen der Sage nachzuspüren, in so fern sie nicht aus abweichenden Lokalsagen, aus veränderter Zeitansicht, sondern aus ästhetischen Gründen und den Bedürfnissen der Dichter hergeflossen. Wem einst ein schon von Lessing gewünschtes, noch heute kaum berührtes Werk, eine Mythologie der Tragiker, auszuführen vergönnt sein wird, wird wol bei jedem Schritte wie fruchtbar, ja nothwendig diese Betrachtungsweise sei, sich zu überzeugen haben.

Es giebt einige Gestalten der griechischen Fabellehre, an welche wir nur eine allegorische Bedeutung zu knüpfen gewohnt sind, wie uns etwa der Name Narcissus nicht sowohl das Bild einer bestimmten Persönlichkeit, als die Vorstellung der Schönheit und Selbstgefälligkeit hervorruft. Auch der Name Helena gehört hieher, bald den Begriff der Schönheit, bald der Unheilstifterin enthaltend, bald zugleich beides, wie dort wo von der Stuart gesagt wird:

> O Fluch dem Tag, da dieses Landes Küste
> Gastfreundlich diese Helena empfing!

Jedoch sieht man leicht, dass in so fern solche Figuren sehr alt sind, wie Helena, die plastische Darstellung der alten Poesie mit einem so allgemeinen Begriffe eines Wesens sich nicht begnügen konnte, sondern sie dort mit einem bestimmten Charakter begabt sein musste. Es wird also unsere erste Aufgabe sein zu untersuchen, welchen Charakter diese schöne und

Unheil verschuldende Frau in den Homerischen Gedichten erhalten und besonders in welchem Lichte ihr Vergehen und ihre Schuld erscheint; worüber schon unter den alten Kritikern ein Streit war. Nur wenige Fabeln sind uns in derjenigen gewöhnlich viel einfacheren Gestalt geläufig, wie sie Homer gegeben. Als Grundlage halte ich's daher für nothwendig, die Fabel vom Raube der Helena und ihrer Rückkehr so darzustellen, dass nur die Homerischen Momente darin erwähnt werden; wobei ich nicht sowohl auf dasjenige meist bekannte zu merken bitte, was ich anzuführen habe, als auf dasjenige, was ich als unhomerisch übergehen werde. Paris, des Priamus Sohn, von ausgezeichneter Schönheit, unternimmt mit Schiffen, zu diesem Zwecke erbaut, einen Zug nach Griechenland, wird in Lacedämon vom Könige Menelaus gastfreundlich aufgenommen und entführt dessen Gemahlin Helena, Tochter der Leda und des Zeus, nebst vielen Schätzen. Auf der Insel Kranae feiert er mit ihr seine Vermählung und kommt in einem freiwilligen oder unfreiwilligen Umwege, auf welchem er Sidon berührt, in seine Vaterstadt zurück. Um das verletzte Gastrecht zu rächen und seine Gemahlin wieder zu erobern, sammelt Menelaus und sein Bruder Agamemnon in ganz Griechenland die tapfersten. Nach zehnjähriger Belagerung fällt die Stadt und Menelaus kehrt, aber durch Sturm erst nach Aegypten verschlagen, mit der wiedereroberten Gemahlin nach Lacedämon zurück, wo sie in Frieden und Eintracht beisammen wohnen. So einfach lautet auch diese Fabel beim Homer. Hier ist also nichts von Zeus Verwandlung in einen Schwan, nichts von dem Ei der Leda, nichts von den funfzig Freiern der Helena, nichts von einer frühern Entführung (s. Schol. N, 626. H, 392), nichts von ihrer gewaltsamen Wiedereroberung durch Menelaus bei der Einnahme der Stadt, oder gar von seiner Absicht seine Gemahlin zur Strafe des Vergehens den Göttern zu opfern, nichts endlich von dem Urtheil des Paris. Dass dieser letzte Punkt als unhomerisch übergangen worden, ist von besonderer Wichtigkeit für uns und bedarf der Rechtfertigung. War nämlich Helena von der Göttin der Liebe dem Paris als Belohnung seines Urtheils zugesagt, so müsste dadurch, wird man schliessen, sogleich ein milderndes Licht auf die That der Helena fallen, welche dann dem unvermeidlichen

Beschluss einer Gottheit aufgeopfert erscheinen könnte. Im letzten Buche der Iliade (27) lesen wir in unsern Homerischen Texten folgende Verse:

Stets blieb ihnen verhasst die heilige Troja,
Priamos selbst und das Volk und die Frevelthat Alexandros,
Welcher die Göttinnen schmähte, da ihm ins Gehöfte sie kamen,
Und sie pries, die zum Lohn ihm verderbliche Ueppigkeit darbot.

Schon die alexandrinischen Kritiker haben diese Verse für unhomerisch erklärt. Es ist hier der Ort nicht ihre sprachlichen Gründe in Erwägung zu ziehen, aber auch ohne dies scheint sich aus der Vergleichung anderer Stellen diese Kritik vollkommen zu bestätigen. Zeus redet im vierten Buche (35) Here also an:

Grausame, was hat Priamus doch und Priamus Söhne
Dir so böses gethan, dass sonder Rast du dich abmühst,
Ilios auszutilgen, die Stadt voll prangender Häuser?

So scheint es konnte Zeus nicht fragen, wenn was ihr Priamus Söhne böses gethan eine so bestimmte Handlung war als die Zurücksetzung des Paris; besonders wenn man die Erbitterung des Zeus in der ganzen Stelle bemerkt und Homers Weise bei dergleichen Vorwürfen kennt, sollte man glauben, Zeus musste hier, wenn beleidigte Eitelkeit seiner Frau den unversöhnlichen Hass erzeugt, ihr es vorzuwerfen nicht unterlassen. Und eben so wenig in der Antwort erwähnt Here des Urtheils. Dem übereinstimmend wird an mehreren Stellen Aphrodites Antheil an der Entführung zwar erwähnt, aber theils nur ihre Vorliebe für den schönen Paris im allgemeinen (*Γ*, 406) und ihre Begünstigung der Troer (*E*, 423), theils das ihrem Wesen eigenthümliche Wohlgefallen Liebesabenteuer anzustiften (*E*, 429), nirgend ein Versprechen an Paris für den ertheilten Preis der Schönheit.

Noch einem Einwande habe ich zu begegnen: Woher, wird man sagen, jene Vorliebe der Aphrodite für die Troer? Wodurch kann man besser sie begründet denken, als eben durch das Urtheil des Paris? Es ist unstatthaft, um diese Vorliebe zu begründen, eine bestimmte Thatsache für nöthig zu halten. Die Parteiungen der Götter, wie sie die Volkssage darbot, mögen in der Geschichte des Cultus oder wo sonst begründet sein: die Homerische Mythologie weiss davon meistens keine

Rechenschaft mehr zu geben. Das Beispiel der Here ist eben angeführt. Ein anderes von ähnlicher Art finden wir in der Götterschlacht (*Φ*, 441). „Thörichter", sagt Poseidon zu Phöbus, „dass du den Troern beistehst! Hast du vergessen, wie uns Laomedon misshandelte und um unseren Lohn betrog?" und über Ares klagen Here und Athene, dass er der immerabtrünnige ihnen Hülfe der Achäer zugesagt und dann sich zu den Troern gewendet (*E*, 832. *Φ*, 413).

So viel zur Feststellung der Thatsachen im Homer. Welchen Antheil hat nach ihm Helena an ihrer Entführung? Vor allen kommt hiebei in Betracht eine Stelle aus dem zweiten Buche der Iliade (354), wo Nestor die Griechen zum Ausharren ermahnt und sagt dabei:

Drum dass keiner zuvor wegstreb' und trachte zur Heimkehr,
Bis er allhier mit einer der troischen Frauen geruhet,
Eh' er gerächt der Helena Angst und einsame Seufzer!

Der letzte Vers kommt noch einmal im Schiffskatalog vor (*B*, 590), wo es von Menelaus selbst heisst: er ermahnte seine Völker zur Schlacht,

denn am heftigsten brannte das Herz ihm,
Bis er gerächt der Helena Angst und einsame Seufzer.

Auf diesen Vers, welcher deutlich von Seufzern (dieser Ausdruck entspricht dem Griechischen genauer) und von Sehnsucht der Helena nach ihrem Gemahl und den Griechen spricht, machten diejenigen alten Kritiker, welche einen verschiedenen Verfasser der Iliade und Odyssee zu beweisen suchten, aufmerksam: der Dichter der Iliade führe die Helena klagend und trauernd ein, weil sie gewaltsam von Alexandros geraubt worden, nach dem Dichter der Odyssee sei sie ihm freiwillig gefolgt. Das Mittel, wodurch die Gegenpartei der Grammatiker den Widerspruch zu heben suchte, übergehe ich. Es beruht auf einer unstatthaften Sprachverbindung im vorliegenden Verse, wonach darin nicht von Sehnsucht der Helena, sondern von Sehnsucht nach ihr die Rede ist. Wollten wir zuerst die Ansicht darüber in der Odyssee untersuchen, so würde uns dies auf einem Umwege führen; ich werde vielmehr sogleich beweisen, dass in beiden Gedichten, in der Iliade nicht weniger als der Odyssee, Helena nicht frei von Schuld ist. Damit

jedoch diese Schuld in rechtem Lichte erscheine, sei zuvörderst daran erinnert, dass als Hauptverbrecher den Griechen, den Trojanern und dem Dichter überall Paris gilt. Dies lässt sich durch viele Stellen beweisen, von welchen am bekanntesten diejenigen sind, an welchen er von dem edlen und gerechten Hector auf das härteste gescholten wird (*Γ*, 351. 39. *Z*, 281). Demungeachtet war Helena ihm freiwillig gefolgt.

Helena hat nach der Iliade (*Γ*, 386) eine greise Dienerin bei sich, „die ihr vor allen geliebt war“. Schon hieraus ergiebt sich der unverwerfliche Schluss: Sie war nicht plötzlich von Paris überrascht und gewaltsam weggeführt, sondern hatte selbst die geliebtesten Dienerinnen mit sich genommen und also Vorbereitungen zu ihrer Abfahrt getroffen. Auf ein freiwilliges Folgen passt allein, was sie zu Priamus sagt (*Γ*, 172):

Hätte der Tod mir gefallen, der herbeste, ehe denn hieher
Deinem Sohn ich gefolgt, das Gemach und die Freunde verlassend,
Und mein einziges Kind und die holde Schaar der Gespielen.
Doch nicht solches geschah und darum in Thränen verschwind' ich!

Diese Stelle ist von besonderer Wichtigkeit; denn es spricht sich zugleich ihre Reue aus, wie anderwärts in der Odyssee (*δ*, 259). Hier erzählt Helena, wie Odysseus in der Gestalt eines Bettlers nach Troja gekommen, ihr, die ihn erkannt, den Schwur des Stillschweigens abgenommen, und nachdem er viele der Trojaner getödtet nach den argivischen Zelten zurückgekehrt:

Laut nun klagten die Weiber in Ilios, aber mir selbst war
Fröhlich das Herz; denn gewandt war die Seele mir, wiederzukehren
Heimwärts, und ich beseufzte das Unheil, das Aphrodite
Gab, da sie dorthin mich von dem Vaterlande geführet
Und von der Tochter getrennt, dem Ehegemach und dem Gatten,
Dem kein Adel gebricht des Geistes, so wie der Bildung.

Damit stimmt wieder in der Iliade, wo Iris in der Gestalt der Schwägerin Laodice sie abholt, von der Mauer herab die Schaaren der Achäer und Troer zu mustern (*Γ*, 139):

Also sprach die Göttin, und schuf ihr sanftes Verlangen
Nach dem ersten Gemahl, nach Vaterstadt und Gefreunden.
Schnell in den Schleier gehüllt von silberfarbiger Leinwand
Flog sie hinweg aus der Kammer, die zarte Thrän' an den Wimpern.

Ihr zur Entschuldigung dient, dass Aphrodite aus Liebe

zu Paris sie bethört (*E*, 422; *Γ*, 399); allein dies hebt nach Homerischer Ansicht das Vergehen nicht auf. Da jeder Vergehen und Frevel begeht zu seinem und der seinigen Unheil, so mag der Mensch überhaupt nur durch Bethörung der Götter freveln: er bleibt der Schuldige, aber eben deshalb der zu entschuldigende. Daher gedenken dieser Entschuldigung die Wohlgesinnten. So Priamus zu ihr (*Γ*, 163):

Komm doch näher heran, mein Töchterchen; setze dich zu mir,
Dass du schauest den ersten Gemahl und die Freund' und Verwandten.
Du nicht trägst mir die Schuld; des sind die Unsterblichen schuldig,
Welche mir zugesandt den bejammerten Krieg der Achaier.

Und Penelope (*ψ*, 222):

Wahrlich sie trieb ein Gott unziemende That zu begehen.

Hier nun stehen wir auf dem Punkte, wo sich uns die unnachahmliche Vortrefflichkeit der homerischen Behandlung vor Augen stellt. Helena ist nicht gewaltsam und wider Willen entführt, sie ist verführt von dem schönen Manne und ist ihm freiwillig gefolgt, Gemahl und Kind und Haus verlassend. Aber bald stellt sich Reue ein; sie empfindet Sehnsucht nach dem Verlassenen, ihr quillt die zarte Thrän' an den Wimpern, wenn sie lebhaft daran erinnert wird; aber ihr bleibt nichts übrig, als duldend und sich selbst verklagend das Ende des begonnenen Unheils, welches die Götter unterhalten, abzuwarten. So finden wir sie mit Schmerz zwar ihrer Lage gedenkend, doch die Geschäfte der Frau gleich den übrigen besorgend, im freundschaftlichen Verkehr mit ihren Schwägerinnen, und überall eben so mild und liebenswürdig, als nach der Heimkehr, wo sie den trauernden Freunden das wehstillende Nepenthes mischt, die sorgsame Wirthin des Telemachus, den sie mit einem selbst gewebten Gewande beschenkt (o, 125) und mit tröstlicher Weissagung nach der Heimath entlässt (o, 171). Und doch ist ihr Paris auch jetzt nicht gleichgültig; es schmerzt sie, wenn sich der Weichling im Kampfe Schande geholt (*Γ*, 428; *Z*, 350); sie treibt den säumigen, Hektorn gleich und den übrigen sich im Streit der Männer zu versuchen (*E*, 363). So Helena selbst. Und weder Menelaus gedenkt jemals ihres Vergehens — er will ja nicht ruhen, bis er ihre

Seufzer und Sehnsucht gerächt hat — noch sonst Einer der griechischen Edlen; nur einmal Achilles (*T*, 325) in sehr aufgereizter Stimmung, jammernd an der Leiche des Patroklos, nennt sie die entsetzliche Helena; einmal noch Eumäus (ξ, 68), wo er den Untergang seines gütigen Herrn verwünscht, bricht in die Worte aus:

Aber er schwand! O müsste der Helena Stamm doch von Grund aus
Schwinden, dieweil sie vieler und tapferer Kniee gelöset!

Eben so mild sind die edeln Trojaner gesinnt, Priamus namentlich und Hektor (*Ω*, 762):

Hektor (sagt sie) trautester Du, mir geliebt vor des Mannes Gebrüdern!
Ach mein Gemahl ist jetzo der göttliche Held Alexandros,
Der mich gen Troja geführt! O wär' ich zuvor doch gestorben.
Denn mir entflohen seitdem schon zwanzig Jahre des Lebens,
Seit von dannen ich ging, das Land der Väter verlassend,
Nimmer jedoch entfiel dir ein böses Wort noch ein Vorwurf;
Ja, wenn ein andrer im Hause mich anfuhr unter den Brüdern,
Oder den Schwestern des Manns und den stattlichen Frauen der Schwäher,
Oder die Schwäherin selbst (denn der Schwäher ist mild wie ein Vater),
Immer besänftigtest du und redetest immer zum Guten
Durch dein freundliches Herz und deine freundlichen Worte.
Drum bewein' ich mit dir mich elende, herzlich bekümmert.
Denn kein Anderer nun in Troja's weitem Gefilde
Ist mir Tröster und Freund, sie wenden sich alle mit Abscheu.

Wenn aber hier erwähnt wird, dass die Frauen, dass manche der Brüder, dass der Haufe der Trojaner ihre Vorwürfe nicht immer zurückhielten gegen sie, ohne welche sie freilich Gatten, Söhne und Freunde nicht zu bejammern gehabt, so ist dieses schön aus der Beobachtung menschlicher Verhältnisse entnommen; sein feiner dichterischer Sinn bewährt sich, dass wir in den Gedichten selbst jene Vorwürfe nirgend hören, in denen überhaupt Helena anzuklagen nur ein Wesen nicht müde wird, nämlich sie selbst.

Zu alle dem gehörte nichts weniger als die unbefleckte sittliche und dichterische Grösse des Homer, wodurch er der gepriesene Liebling jeder Zeit, jedes Standes und jedes Alters geworden ist.

Wenn, wie einst Götter prüfend unter den Menschen

wandelten, der alte Homeros aus der Unterwelt emporstiege um seine Ausleger und Erklärer zu mustern, so würde er in jenen, welche in der Iliade Helena als unschuldig erkannten, zwar keine genauen Forscher erkennen, die jedoch mit dem Eindruck, den er beabsichtigte, davon gegangen; wenn er aber in einem neueren Werke von der Reue und Angst eines leichtsinnigen, mit ihrem Buhlen davon gelaufenen Weibes läse, so würde er sich wundern so missverstanden zu sein, und vielleicht seinen Augen nicht trauen, bis er etwa in demselben Werke an eine andere Stelle käme, also: „Funfzig Fürsten hatten um sie gefreit und sich das Wort gegeben, da ja doch nur einer sie erhalten konnte, gemeine Sache mit diesem gegen jeden zu machen, der in ihr ihn beleidigen würde. Von dieser Seite war also auch ganz Griechenland der Mann der Helena.“ Da würd' er diesen unzarten Lexilogus zuschlagen und dem Verfasser die Danaidenstrafe auferlegen, die Fabel von den funfzig Fürsten in seinen Gedichten nachzuweisen.

Weniger wollen wir uns wundern, wenn im Jahre 1788 und Meiners, der durch und mit seiner Vielseitigkeit manches sah, vieles versah, in der Geschichte des weiblichen Geschlechts (S. 318) Menelaus einen gehörnten König und Helena ein veraltetes, ehebrecherisches Weib genannt. Buttmann verdient eine gerechte Rüge um so mehr, da schon Lenz (in der Geschichte des weiblichen Geschlechts im heroischen Zeitalter) und Fr. Schlegel in einem seiner frühesten Aufsätze (1794), über die Darstellung der weiblichen Charaktere in den griechischen Dichtern (sämmtliche Werke IV. S. 73), die richtigere Ansicht angedeutet. Vor Kurzem hat auch, wie sich erwarten liess, der geschmackvolle und beredte Vertheidiger der griechischen Frauenehre, Friedr. Jacobs, das richtige gesehen. (Verm. Schr. IV. S. 237.) *)

Besonders gern bemerkt man, dass die zarte Behandlung des Gegenstandes, welche uns bei Homer erfreut, so sehr der

---

*) Vgl. Quart. Rev. XLIV S. 155. — Schillers Irrthum, nach flüchtigem Eindruck unter vier Augen geschrieben (Brief XL. an Humboldt), wird billig nicht mit in die Reihe gestellt.

Dichter sie zu ergreifen und anzuwenden verstand, doch nicht ihm allein angehört, sondern in der Volkssage gegeben war. Dies zeigen zwei Umstände, welche offenbar keine Fiction des Dichters sein können. Helena folgt dem Paris, nachdem sie sich ihm, um den Homerischen Ausdruck zu gebrauchen, noch nicht in Liebe gemischt hat. Dies geschieht erst auf der Insel Kranae; eben die Angabe des Ortes beweist, dass es eine Ueberlieferung der Sage war. Sie folgte ihm also wirklich aus Liebe, nicht etwa blos aus Furcht vor Menelaus. Schon die Cycliker verstanden diesen Zug nicht mehr, denn in den Cyprischen Gedichten erfolgt die Flucht erst nach der Vereinigung.

Zweitens. Die alte Sage erwähnt keiner Kinder der Helena und des Paris (δ, 13). Sie bedurfte der Verwickelungen nicht, welche ein solches Verhältniss herbeiführen musste, eben so wenig als sie derjenigen bedurfte, welche die nachher gefabelte frühere Verheirathung des Paris mit Oenone veranlasste; vielmehr ihr, welche die reuige Helena behandelte, war es angemessen, keine Bande zu haben, wodurch sie so schwer an Ilios gefesselt wird. Spätere Mythen erwähnen vier Söhne des Paris und der Helena (Schol. Lycophronis 851). Wie alt dies sei lässt sich nicht bestimmen. Die alten alexandrinischen Grammatiker wussten einen Sohn, Dardanus, zu nennen (Eust. Il. Γ, 40); einen Korythos erwähnt Nikander (bei Parthenius 34), vier erst der späte Tzetzes (zum Lykophron a. a. O. und Homerica 442 [vergl. Dict. V, 5]). Dies scheint darauf hinzudeuten, dass es blos eine späte Dichtererfindung gewesen, wie auch die Namen dieser Söhne es bestätigen möchten: der Stierweidende (βουνόμος, oder βούνικος, d. h. der die schönsten Stiere hat), der Behelmte (κόρυθος), der Sanftmüthige (ἀγανός) und der Idäische (Ἰδαῖος) *), alle nach sehr bestimmten Veranlassungen ersonnen, wie's in ganzen Reihen der erfindungsreichen und minder kleinlichen Sage wol schwerlich eigen ist; aber ich meine, irgend ein selbstgefälliger Mythenverbesserer, zumal Byzantiner, hat es anständig gefunden, dass dem königlichen Paar unter dem Schutze der Aphrodite der Kindersegen nicht

*) Nach Späteren heisst auch Paris so.

versagt gewesen. Eine Tochter des Alexander und der Helena, über deren Namen die Eheleute einen häuslichen Zwist gehabt — er wollte sie Alexandra, sie Helena genannt wissen — verdankt wohl ihren Ursprung der griechischen Komödie (Ptol. Hephaestio bei Photius 149. B. 8).

Nachdem wir Homers und der ältesten Volkssage schöne Darstellung betrachtet, aber auch gesehen, wie Flüchtigkeit und Befangenheit sich an beiden vergangen, wenden wir uns zu denjenigen, in deren verwandten Seelen des Dichters Gestalten rein und ohne Störung sich wiederspiegelten, zunächst zu ihm, der seine Gedichte selbst Brosamen vom Tische des Homer genannt. Ganz ähnlich, wie im Homer, ist Helena aufgefasst im Agamemnon des Aeschylus. Wiederholt wird die Schuld auf Paris gewälzt und die Veruntreuung der Gastfreundschaft gescholten (370, 405, 519, vergl. Choëph. 922). Selbst der Trojaner wird gedacht, als nur Paris verklagend, welchen sie wie einen jungen Löwen aufgezogen, der anfangs zahm und zutraulich endlich dem angebornen Blutdurst zum Verderben seiner Erzieher freien Spielraum lässt. Nun wird zwar auch Helena als unheilbringend den Troern geschildert, aber „nach der Schickung des Zeus, welcher das Gastrecht schützt“ (753): und man muss das Stück selbst lesen, um sich zu überzeugen, wie nur allmählich, je drückender die Ahndungen des Chores werden, auch Helena mehr hineingezogen wird. Wirklich ein hartes Wort entfällt dem Chore erst, als schon der Mord an seinem Gebieter, noch eine Folge der troischen Begebenheiten, vollbracht ist (1446 Voss):

Ió!
Absinnige Helena du, ein Weib,
So viel, gar viel
Hast Seelen verderbt du vor Troja.

Und doch weis't sogleich selbst Clytämnestra es zurück (1456):

Nicht auf Helena wende den Grimm, als sei
Volkmörderin sie, als hab' ein Weib
Viel Seelen vom Danaervolk sie verderbt
Und äussersten Jammer bereitet.

Aber, wie Homer, ist auch Aeschylus missverstanden

worden. Am Anfange des Stückes (62) heisst sie ein vielgattiges Weib (πολυάνωρ γυνή). Dies übersetzt Schütz: adultera. Doch hat es schon der Scholiast richtig erklärt, ein vielumworbenes Weib (πολλοὺς μνηστῆρας ἐσχηκυῖα). An einer andern Stelle (402 Blf.) fand Musgrave keinen Anstoss, durch Conjectur sie ohne weiteres eine Ehebrecherin (μοιχάς) heissen zu lassen, und an einer dritten Stelle würde Heinrich Voss (406), hätt' er seine Aufmerksamkeit hierauf gerichtet, sich ein Missverständniss erspart haben, welches schon durch die Sprache erwiesen werden kann*). Hätten wir noch die Tragödien des Sophokles, den Raub der Helena und die Hochzeit der Helena, gewiss wir würden ein Aehnliches zu bemerken haben. Dafür bürgt die Ehrfurcht, welche sich überall bei dem frommen Dichter für die geheiligten Wesen seines Volkes ausspricht, dafür dass Helena's in den erhaltenen Stücken, von denen doch mehrere zum trojanischen Fabelkreise gehören, nirgend mit einem Vorwurfe gedacht wird. — Knüpfen wir hieran, was noch sonst griechische Dichter von der Entführung dargestellt. Koluthus, welcher in seinem „Raube der Helena" zwar nicht von dem Ei der Leda, aber doch vom Apfel der Eris beginnt und sodann die Hochzeit des Peleus, das Urtheil des Paris, seine Reise nach Griechenland, Aufnahme im Hause des Menelaus, Flucht der Helena und Ankunft in Troja in 390 Versen besingt, musste mit Eile zu Werke gehen. Daher geht auch die Entführung der Helena mit reissender Schnelligkeit vor sich. Um jedes Hinderniss aus dem Wege zu räumen, benutzt er die Fabel, wonach Menelaus bei der Ankunft des Paris schon abwesend in Creta ist. Helena selbst kommt ihm wider alles Costum in den Hof des Palastes entgegen, führt ihn in das Zimmer des Hauses, heisst ihn sich niedersetzen und betrachtet ihn unstätes Blicks, indem sie ihn bald für Eros, bald für Dionysos hält, und erkennt erst spät, dass er beides nicht ist, weil er — keinen Köcher trägt und keine Traube im Haar. Dann redet sie ihn

*) ἄτλητα τλᾶσα nicht „verwegenes wagend," sondern „unerträgliches tragend." τλᾶν heisst wol auch „wagen", aber ἄτλητος nicht „verwegen." Auch 716 ist Voss im Irrthum und 400 der Scholiast. Es heisst ja blos: „er geht wie ein Knabe dem Schmetterling dem nach was ihn reizt," nicht aber Helena ein leichtsinniger Schmetterling.

an: „An Schönheit gleichst du einem herrlichen Könige, aber ich kenne alle Könige von Hellas. Dich habe ich nie gesehen.“ So nach Paris begehrend sprach die süsstönende (Vers 269). Darauf antwortet Paris, wer er sei; rühmt seine Abkunft von Zeus und seine Vaterstadt, deren Mauern Apollo selbst erbaut; dass er der Schiedsrichter der Göttinnen sei; dass Aphrodite ihm die liebliche Helena zum Lohn versprochen; dass er um ihretwillen so viele Fluthen des Meeres durchschifft, und schmäht ein wenig auf Menelaus. Dann sieht Helena eine Weile unschlüssig auf den Boden, findet aber alsbald was er von seiner Vaterstadt rühme sehr gegründet; sie wünsche wohl diese Mauern Apollo's zu sehen. „So geh denn und bringe mich nach Troja. Ich will dir folgen, wie es Cytherea, die Königin der Ehe befiehlt. Wenn ich erst in Troja bin, fürchte ich den Menelaus nicht.“ So war der Vertrag gemacht; in der Nacht führt er sie davon: und am nächsten Morgen findet sich das Töchterchen Hermione in dem Bett' allein, welches sie Abends zuvor mit der Mutter gemeinschaftlich bestiegen hatte. Endlich krönt Helena noch ihr Werk mit einer Lüge. Um die Tochter zu beruhigen, erscheint sie ihr im Traum und ist frech genug ihr zu sagen: „Betrübtes Kind! Tadle mich nicht die ich solches erduldet habe. Der trügerische Mann, der gestern gekommen, hat mich geraubt.“

Tzetzes (Antehom. 106), vielmehr ein byzantinischer Annalist als ein griechischer Epiker, stimmt namentlich in dieser Erzählung nicht nur in der Verstäubung aller poetischen Elemente, in dem neumodischen und erzwungenen Ton, sondern sogar in den Ausdrücken mehrmals mit Malelas und Cedrenus zusammen. Mit Empfehlungsschreiben von seinem Vater versehen kommt der Prinz an den Hof des Menelaus und wird von ihm gastfreundlich aufgenommen. Bald muss Menelaus, ein schuldiges Opfer zu vollziehen, nach Creta. An diesem Abend erblickt Paris die Helena mit ihren Dienerinnen im Garten spazieren gehen (im Garten ihres Schlosses, sagt Cedrenus: damit wir ja an die Sultanin denken); er wird von brennenden Liebespfeilen getroffen; doch nicht etwa, sagt der Dichter, dass er nicht wieder traf; er traf sie auch: denn beide waren schön. Drauf machen sie sich durch die Dienerinnen ihre Liebe kund, bringen Sklavinnen, Kostbarkeiten und sich selbst

auf das Schiff und fliehen, um Verfolgern zu entgehen, auf einem Umwege nach Troja.

Eh' ich von denjenigen Darstellungen scheide, welche Helena's Entführung und Verführung schildern, muss ich noch zwei hieher gehörige Gedichte erwähnen: die Ovidisch genannten Heroiden „Paris an Helena," „Helena an Paris:" unecht und roh in der Ausführung, aber in den Intentionen in Ovidischer Art und trefflich: wenngleich diese Liebe nicht in der zarten Einfachheit des Heroenthums, sondern in der vollen zärtlichen Verfeinerung des üppigen Zeitalters auftritt. Paris wendet alle Künste, welche eine Frau verführen können, mit derselben verhüllten Zudringlichkeit an, wie nur irgend ein römischer Weiberfreund jener Zeit, der in der Kunst zu lieben bei Ovidius selber in die Schule gegangen. Er schmeichelt erfinderisch ihren Reizen, er schildert mit blendenden Farben die Pracht und die Reichthümer der orientalischen Königsstadt gegen ihr ärmliches Sparta, er stellt einem schwachen weiblichen Gewissen trüglich genug ihr vor, wie ihre Abweisung eine Versündigung gegen die Gottheit der Venus sei: ja längst hätten die Götter ihre Vereinigung vorher gesagt; denn die Fackel, welche seine Mutter im Traum gesehen, bedeute nicht Ilios Untergang, nicht was sonst die irrenden Weissager gedeutet: sie bedeute seine Liebesgluth. Sie antwortet ihm zuerst mit würdiger Abweisung, allein je länger sie die Unterhaltung fortspinnt, je mehr und mehr gewahrt man das süsse Gift Raum gewinnen: „könnt' ich jemals meinen Ruf beflecken, so werd' ich dir vielmehr, denn deinen Reichthümern folgen." Sie gesteht ihm seine Schönheit zu; sie gesteht zu, dass von allen nur er einen Eindruck auf sie gemacht; und am Schlusse ihres Briefes — sie hat ihn zurückgewiesen — allein wir fühlen es wohl, sie wird seinen Künsten und ihrem Herzen endlich und bald unterliegen. — —

Wenn Homer die Eroberung von Troja besungen hätte, welche Scene würde er aus dem Zusammentreffen des Menelaus und der Helena gemacht haben! Wie würde sie nun mitten im unheilsvollen Ausgang ihrer Flucht sich anklagen; er dagegen sie trösten und ermuthigen: „Nicht du bist mir schuldig, sondern die Götter, welche dich bethört! Wie würd' er

gar nicht die Arme von dem zarten Halse gelassen haben! Und „Das wollen wir vergangen sein lassen“ würd' er sie trösten, und die Zufriedenheit der wiedervereinigten Gatten würde vielleicht derselbe Act der Liebe gekrönt haben, mit welchem Odysseus und Penelope ihr Wiedersehn feiern. Allein sehr verschieden treffen wir bei andern Dichtern diese Scene des Wiedersehens! Es ziehen zunächst unsere Aufmerksamkeit diejenigen Erzählungen an, wo von einer gewaltsamen That des Menelaus gegen die wiedereroberte Gattin die Rede ist. Ich will zuvörderst als eine der ausführlichsten und zusammenhängendsten die Schilderung des Wiedersehens aus Q. Smyrnäus hiehersetzen (XIII, 385). Menelaus hat den Gemahl der Helena Deiphobus getödtet und findet sie endlich im Innern des Hauses, wo sie aus Furcht vor ihm sich verborgen hält (356).

Endlich fand Menelaus im innersten Raume des Hauses
Seine Gemahlin in Furcht; denn sie scheuete ängstlich den Vorwurf
Ihres Ehegemahls, des gewaltigen, der sie erblickend
Vordrang jene zu tödten mit zornerbitterter Seele.
Doch ihm hemmte die Kraft die liebliche Aphrodite,
Die ihm hinweg aus den Händen das Schwerdt stiess, hemmte sein Stürmen
Und den finstern Zorn ihm besänftigte: aber im Innern
Weckte sie süsses Verlangen im Herzen ihm auf und den Augen.
Ungeahnet ergriff ihn Verwunderung: nimmer vermocht' er
Sehend der Schönheit Glanz mit dem Schwerdt den Nacken zu treffen.
Sondern, so wie ein gealteter Stamm auf dem waldigen Berge
Fest dasteht, den nimmer die eiligen Stürme bewegen,
Wehend daher durch die Luft, des Nordwinds oder des Südwinds:
Also blieb er erstaunt und gebrochen war ihm die Stärke,
Als er die Gattin gesehn, und sogleich vergass er des allen,
Was sie Böses gefrevelt zuvor in der Jugend Vermählung.

Man wird zunächst bemerken, dass der Dichter die Aufwallung des Menelaus zur Verherrlichung ihrer Schönheit benutzt hat*): ja überhaupt entsteht die Frage, ob wir diese

*) Vgl. XIV, 39, wo Helena nach den Schiffen geht, fürchtend die Misshandlungen der Achäer; aber niemand wagt, ihrer Schönheit ein Leid zuzufügen. Nach Stesichorus, Schol. Eurip. Orest 1287. Dass Menelaus sie habe in Troja tödten wollen, aber durch ihre Schönheit überwältigt das Schwerdt weggeworfen, kennt auch Euripides, Androm. 609.

Erzählung, an und für sich doppelsinnig, nicht am richtigsten auffassen, dass sie nicht der Helena zum Schimpf, sondern umgekehrt wirklich zur Verherrlichung ihrer Schönheit erfunden sei; und es wird uns dieses beinahe zur Gewissheit, wenn wir hier, so weit schriftliche Denkmäler uns verlassen, die bildende Kunst zu Hülfe nehmen. Auf einer Vase, welche zuerst Millin in den Monuments inédits bekannt gemacht (II pag. 306), erblicken wir eine königliche Frau, welche in heftiger Flucht einem Altare zueilt, während ein stattlicher Krieger in hochbuschigem Helm, mit Schild und nacktem Schwerdte ungestüm nachschreitend sie verfolgt. So eben gelangt sie, mit dem vorderen Fusse die Stufe des Altars, den Ort ihrer Sicherheit, zu erreichen: da wagt sie nach dem Verfolgenden umzublicken, der in demselben Augenblick mit dem Ausdruck des Erstaunens das Schwerdt aus der Hand entsinken lässt. Wer erkennt hier nicht sogleich die auffallendste Aehnlichkeit mit der aus dem Schriftsteller so eben geschilderten Scene; aber ein merkwürdiger Umstand verleiht diesem Kunstwerke für meine Frage eine besondere Wichtigkeit. Nämlich Pausanias (V, 18), wo er die Abbildungen auf dem Kasten des Cypselos durchgeht, führt an: „Menelaus, mit dem Panzer bekleidet und Schwerdte, dringt auf Helena ein sie zu tödten.“ Sehr wahrscheinlich ist also die Vermuthung, dass wir auf unserer Vase eine Nachbildung jener Darstellung vom Kasten des Cypselos haben. Dann ist also nicht nur die Erzählung von einem Angriff des Menelaus auf Helena, sondern zugleich von der Ueberwältigung seines Zorns durch ihre Schönheit von jedenfalls sehr bedeutendem Alter; und da jene Lade aus Korinth stammte, wahrscheinlich eine dorische Stammsage; und die Verehrung, welche Helena bei dorischen Stämmen genoss, wovon ich später zu reden habe, erschliesst uns nun das Verständniss jener Erfindung*). Und

---

*) Das Classical Journal Juny 1828 enthält einen Aufsatz „Antique representations of Helen“ (auf Kunstwerken) — auf drei Seiten. Hier findet sich über das eben besprochene Kunstwerk folgende Aeusserung: I must here acknowledge that a friend, whose opinion on every subjekt connected with antiquity is entitled to the highest respect, has expressed to me some doubts concerning the authenticity of the vase or at least of the drawing from which M. Millin gives his plate, suspect-

in diesem Sinne hatten die Fabel die älteren Dichter (Ibykos und Lesches). Allein sie wurde von Spätern anders benutzt und weiter ausgemalt, dass sie einen völlig entgegengesetzten Charakter annahm. Nicht ein vorübergehender Zorn, sondern gewurzelter Hass des Menelaus erscheint in der Wiedereroberungsscene der Trojanerinnen des Euripides (860). Derselbe erwähnt, dass Menelaus sie bei den Haaren geschleift (Helena 115, Troades 861), und noch andere Momente finden sich bei ihm und andern Dichtern, welche von einer der Homerischen sehr unähnlichen Auffassung zeugen. So die Sage (Troad. 860), das griechische Heer habe es in Menelaus Hand gestellt, Helena zu tödten oder heimzuführen, er habe beschlossen sie nach Hause zu führen, dort aber zu tödten. Endlich bei Virgil (Aen. VI, 493) trifft Aeneas in der Unterwelt den zerfleischten und verstümmelten Deiphobus und erfährt von ihm, wie er diesen schmachvollen Zustand seiner Helena verdanke, die in der Schreckensnacht selbst den eingedrungenen Griechen das Zeichen gegeben und Menelaus in das Schlafgemach ihres nunmehrigen Gemahls gerufen, dessen Waffen sie entfernt um den sorglos ruhenden wehrlos dem Feinde zu überliefern*). So hoffte sie durch den schmählichen Dienst das Andenken ihres vorigen Frevels bei Menelaus zu vertilgen. Wahrlich mit Abscheu wenden wir uns von dem Weibe weg, welches wir bei Homer mit Liebe und Theilnahme betrachteten. Fragt man, woher diese Verwandelung? so dürften vorzüglichen Antheil die Tragiker haben, und auch Virgils Erzählung ist, wie mir am wahrscheinlichsten, aus der Tragödie geschöpft.

Theils sprechen dafür die oben angeführten Scenen aus Euripides, theils die Erfindung, das griechische Heer habe das Schicksal der Helena in Menelaus Hand gestellt; denn das griechische Heer als moralische Person mit einem entscheidenden Willen, zwingend und hemmend für die Regierenden,

---

ing that is was fabricated for the purpose of supposition. Ohne dem unbekannten Freunde den gebührenden Respekt zu versagen, dürfen wir ruhig abwarten, was und ob etwas über die verschwiegenen Zweifel an der schönen Vase die deutschen Archäologen zu sagen haben.

*) Nach Homer hat Menelaus im Hause des Deiphobus grade den härtesten Kampf, ϑ, 517.

tritt, wenn ich richtig beobachtet, in den trojanischen Begebenheiten bei den Tragikern ein, deutlich genug eine Einmischung der atheniensischen Demokratie*); endlich ist Euripides angefüllt von Schmähungen gegen die unglückliche Frau. Denn wer die „vielgescholtene“ Helena, wie sie bei Göthe heisst, kennen lernen will, den verweise ich auf Euripides. Nicht nur Trojaner schmähen oder vielmehr (man erlaube) schimpfen sie, wie Hecuba und Andromache, sondern auch Griechen und ihre nächsten Verwandten: Peleus, Pylades, Orestes, Iphigenia, Clytämnestra, Electra und ihr Vater Tyndareos: und damit alles zusammentöne, stimmt auch der Chor der dienenden Weiber mit ein. Ihr eigener Vater redet also (Orestes 502):

> Gottlose Weiber hass' ich, und vor allen hass'
> Ich meine Tochter, die den Gatten mordete.
> Nie werd' ich auch Helenen loben, dein Gemahl,
> Noch zu ihr reden, noch dich preisen, dass du für
> Ein böses Weib zu Ilions Gefilden zogst.

Und öfter wird es Menelaus zum Vorwurf gemacht, dass er solch ein schlechtes Weib zurückgeholt. „Du hättest noch Geld zugeben sollen, sie los zu sein,“ sagt Peleus. Ein böses und sehr böses Weib, die gottverhasste, die vielbeseufzte, die vielmordende heisst sie, und neben den Homerischen *Δύσπαρις* tritt bei ihm eine *Δυσελένη* und *Αἰνελένη*. Auch tritt noch anderes hinzu, uns den Anblick ihrer Gestalt zu verleiden. Aus Schaam über ihr Vergehen sollen die Dioskuren, ihre Brüder, und ihre Mutter Leda sich getödtet haben. (Hel. 132.) Am häufigsten wird sie hervorgehoben als Unheilstifterin für ganz Griechenland und Troja**). Fragen wir aber nach der

*) Iph. A. 467. (Bothe) 479. 481 ff. 718. 817. 915. 923. 1145 ff. 1219 Hec. 130. 240. 485. 822. 825. 857. Aiax 408. Phil. 1243. 1257. 1293. An mehrern dieser Stellen tritt Odysseus als der Demokrat auf, welcher die Menge bearbeitet. — Ebenso kann man bemerken, dass die Atriden im Verhältniss zu den übrigen Homerischen Demogeronten Tyrannen geworden. Philoct. 5. 386. 926. 1025. Ai. 667. 749. 1070. 1095. 1232. — Die Trojaner sind Perser: Or. 1085. 1347. 1404.

**) Hier ein kleines Verzeichniss hiehergehöriger Stellen aus Euripides: Iph. T. 8. 13. 331. 400. 476. (Rhes. 248. 864). El. 185. 960. 995. 1016. Hec. 250. 425. 894. Or. 19. 55. 100. 130. 236. 502. 630. 699. 718.

Ansicht von ihrer Person, insofern bei diesem literarischen Alcibiades, der ein schönes Talent nur zu oft zu wissenschaftlicher Lüderlichkeit missbrauchte, nach einer Ansicht gefragt werden muss, so tritt diese z. B. hervor in folgender Stelle (Orest. 128). Helena, in Griechenland angelangt, hat den Tod ihrer Schwester Clytämnestra erfahren, bringt ihr ein Todtenopfer und die letzten Ehren, wozu bekanntlich das Abscheeren der Haare gehörte. Nun sagt Electra:

Seht wie die Spitzen ihres Haars sie abgemäht,
Der Reize schonend: bleibt sie doch das frühre Weib.
Sei'st du verhasst den Göttern, wie du mich verderbt
Und diesen und ganz Hellas!

Also geradezu eine eitle Buhlerin. — Ich vergesse keinesweges, dass manches der Art bei einem Tragiker durch Charakter oder augenblickliche Stimmung der Sprechenden gerechtfertigt, durch die Verwicklung der Umstände nothwendig werden kann; aber bei Euripides kann es gar nicht entgehen, dass ihm diese arme Helena zu einem Lieblingsthema geworden war. Ihm wehrte nicht die entschwundene Scheu vor dem geheiligten, aber es reizte ihn bald die Zusammenstellung mit Clytämnestra, damit Leda zwei gleich böse Töchter habe (Orest. 235. 731. Elect. 999), bald die Beziehung auf die feindseligen Verhältnisse zwischen Sparta und Athen, alles Spartanische, besonders aber die Weiber und unter ihnen vorzugsweise Helena zu schelten (Andromache 575, vergl. 440. 705): und er, der jeden Gegenstand gern wählte, der reichen und auffallenden Stoff für schon verwilderte Hörer darbot, der nur deshalb so gern die Weiber schmähte, wie hätte er sich Helena sollen entgehen lassen. So Euripides, und es kann sein, dass andere Tragiker sich ähnliches erlaubten; wir wissen noch, dass Theodectes, der Schüler des Aristoteles und Isokrates, eine Tragödie Helena geschrieben, ebenso der Tragiker Diogenes, und Timositheus eine Rückforderung der Helena (vergl. Heinrichsen carm. Cypr. p. 88). Aber tadeln wir mit Recht, wenn sie verfuhren wie Euripides, die Tragiker, so thaten die Verfasser der Satyrspiele und die komischen Dichter was ihres

722. 1094. 1113. 1125. 1270. 1326. 1542. Andr. 102. 225. 244. 575. 582 ff. 600. Iph. A. 342. 441. 606. 692 ff. 1052. 1189. 1200.

Amtes war, wenn sie den empfänglichen Stoff mit allen Schellen ihrer ungezügelten Laune umkleideten. Damals besass der Witz — wie gefährlich in andern Zeiten — seine natürliche Kraft „vor Gott und Menschen angenehm zu machen,“ und mit einer Unbefangenheit, welche für den höchsten Beweis von der Bildung des atheniensischen Volkes gelten darf, verstand man am gehörigen Ort Scherz, Laune und Witz über Hohes auch und Geachtetes aufzunehmen und zu vergessen. — Ein Gegenstand des Satyrspiels war Helena in Sophokles „Zurückforderung der Helena.“ Komödien, so viel wir sogar jetzt noch wissen, hatte man unter dem Namen Helena von Philyllius (aus der alten Komödie), von Alexis und Anaxandrides (aus der mittlern).

Nur ein Pröbchen ist uns noch aufbehalten, wie ihr in diesen Stücken mitgespielt wurde. Im Cyklopen des Euripides trifft Odysseus auf der Cyklopeninsel landend den Silenus mit seinen Satyrn an, welche dorthin verschlagene der Cyklop als Sklaven zu seinen Diensten gebraucht. Zwischen Odysseus und dem Chor der Satyrn entspinnt sich folgendes Gespräch (v. 161 ff.):

Chor: Hör' an, Odysseus: dürfen wir mit dir plaudern eins?
Odysseus. Ei wohl! Als Freunde gegen Freund geberdet euch!
Chor. Habt Troja, habt ihr Helenen unterworfen euch?
Odysseus. Der Priamiden ganzen Stamm vertilgten wir.
Chor. Und als ihr nun des Weibleins wieder Herren wart,
Habt ihr nicht alle Reih' herum bei ihr gemacht?
Denn wohl gefällt ihr's, vielen sich vermählt zu sehn.
Die Treuvergessne! da sie die bunten Hosen sah
Her um die Beine, da den goldnen Kettenschmuck,
Den jener mitten um den Hals geschlungen trug,
Ging ihr das Herz auf, und das brave Männelein
Verliess sie den Menelaus; wäre nimmer doch
Das Weibervolk geboren — als für mich allein.

Noch sei mir erlaubt, einen Einfall — ich will es beim Mangel aller äussern Zeugnisse nicht einmal eine Vermuthung nennen — hinzuzufügen über eine Darstellung, welche mir aus einer Komödie geflossen scheint. Der späte Sammler Ptolemäus Hephästio hatte, wie Photius in den Auszügen seines Buches berichtet, angemerkt (147. a. 14 Be.): „Ein gewisser Peritanus mit Namen, ein Arkadier, verführte die Helena, als sie in Ar-

kadien mit Paris zusammen war. Paris zur Strafe für den Ehebruch entmannte ihn, und daher nennen die Arkadier die Verschnittenen *περίτανοι.*" Zuerst über die verkehrte grammatische Bemerkung erinnere ich, dass sie bei den griechischen Autoren viele Analogien findet. Sie haben selbst für ganz gangbare griechische Wörter eine Art Etymologie, wonach sie alles von einer oft ohne Zweifel blos ihrer eigenen Erfindung angehörigen mythologischen Fabel oder Person herleiten. So soll das Wort *ἀγών* herkommen von *'Αγών*, dem Wagenlenker des Pelops (Schol. Ω, 1); *οἶνος* von Oeneus (Ath. 35 a); *βροτός, θυηλαί* (E. M. 215. 457) von Gleichnamigen der Mythologie*). S. Lob. Aglaoph. p. 168.

Dies über die, wie man leicht erkennt, umgekehrte Etymologie. Was aber die saubere Geschichte selbst anbetrifft, so ist es mir durchaus wahrscheinlich, dass sie aus der Komödie geflossen. Ganz in diesem Geiste ist es nebst anderem, dass Paris an dem Verbrecher die orientalische Strafe vollzieht. Der Verfasser hatte die Scene nach Arkadien versetzt, hatte den ehebrecherischen Arkadier, der so übel anlaufen sollte, Peritanos genannt, was auf arkadisch der Verschnittene hiess. Die Versetzung aber nach Arkadien beruhte auf einer Sage (Ptol. Heph. p. 149. a. 24 Be.), dass Helena, als sie in Arkadien auf dem Parthenischen Berge jagte, von Alexandros geraubt worden. Dieses *ὄρος Παρθένιον*, d. i. der Jungfernberg, wird dann bei unserm Komiker des Spasses nicht leer ausgegangen sein, ja er lieh ihm vielleicht den Gedanken, aus vielen Orten der Entführung vorzugsweise dahin seine unjungfräuliche Geschichte zu versetzen.

Eben so wenig verdenken wir es den römischen Dichtern der Liebe, wenn sie mitunter Helena von derjenigen Seite auffassten, von der sie ihren Lesbien und Delien am ähnlichsten erschien. Properz (II, 1, 49) will sich überreden von der Keuschheit seiner Cynthia, und sagt dabei:

Weiss ich es doch, sie pflegt leichtfertige Mädchen zu tadeln,
Und um Helena blos — ist sie der Ilias gram.

Aehnliches z. B. bei Horaz (IV, 9, 3). — Um endlich noch die Kirchenväter zu erwähnen, so würden wir, wenn zufällig

---

*) Vgl. Eurip. Ath. 465b.

bei ihnen nirgend derselben gedacht würde, doch vermuthen können, was ihrem Sinne von dieser Gestalt im Andenken geblieben. Sie, welche schon eine armselige Mythologie überliefert erhielten, entkleideten sie noch absichtlich, um mit der nackten Gestalt ihren Hohn oder ihr Mitleiden zu haben. So wundern wir uns nicht, dass Theodoretus (Therapeutica III. p. 767 Sch.) nichts von ihr zu erwähnen weiss, als „ihren gar gewaltigen Ehebruch an Menelaus.“

---

Schon lange fürchte ich einer Nachlässigkeit für schuldig geachtet zu werden, indem ich von den mancherlei Entstellungen und Verunglimpfungen meiner Heldin gesprochen, und bisher einer sehr bekannten Sache keiner Erwähnung gethan, in welcher man die Wurzel aller dieser Verunstaltungen zu erkennen geneigt sein möchte. Ich meine Stesichorus und seine Palinodie. Man erinnert sich z. B. aus Horaz (Epoden XVII, 42): Stesichorus (der in einem Gedichte Helena verunglimpft) sei erblindet; ihm sei die Nachricht geworden, dies sei geschehen durch Helena's Zorn; da habe er die Palinodie gesungen und seine Augen wieder erhalten. Von welcher Art seine Verunglimpfung gewesen, wäre zu wissen vorzüglich erwünscht. Der älteste Zeuge, und gewiss ein ganz sicherer, ist Isokrates (Encom. Hel. 31):

„Sie zeigte, sind seine genau übersetzten Worte, ihre Macht auch dem Dichter Stesichorus. Denn als er am Anfange seines Gesanges (ᾠδή) etwas unglimpfliches über sie gesagt hatte (ἐβλασφήμησέ τι περὶ αὐτῆς), stand er auf, der Augen beraubt: als er aber die Ursache des unglücklichen Ereignisses kennen gelernt, und den Gegengesang (παλινῳδία) gedichtet, stellte sie ihn wieder in seinen frühern Zustand her.“

Wie diese Palinodie gemeint gewesen, wird gestritten. Ich will meine Ansicht darüber kurz und ohne Widerlegung anderer angeben*). Zwei Stellen aus Pindar sind es, welche mir eine vollkommene Analogie dafür zu enthalten und das

*) Zuletzt hierüber ausführlich Welcker in Jahns Jahrb. IX, 3, S. 270 ff.

richtige Verständniss zu eröffnen scheinen. Zuerst Ol. IX, 45: „Tapfere und weise Männer wurden mit Gott: denn wie hätte gegen den Dreizack sonst Hercules die Keule geschwungen mit der Hand, als für Pylos stehend ihn drängte Poseidon und ihn drängte mit silbernem Bogen kämpfend Phöbus, auch Aides nicht unbewegt hielt den Stab, womit er die sterblichen Leiber herabführt zur hohlen Strasse der Sterbenden? — Wirf mir hinweg, Mund, dieses Wort: denn die Götter zu schmähen ist verhasste Weisheit.“

Sodann Ol. I, 43: „Ja Wunderbares geschieht viel, aber wohl auch über die Wahrheit täuschen mit bunten Lügen geschmückte Erzählungen die Sagen der Sterblichen: und die Anmuth, die alles Einschmeichelnde den Menschen bereitet, verschafft Achtung und ersann oftmals, dass Unglaubliches glaublich war. Doch die folgenden Tage sind die weisesten Zeugen. Dem Menschen geziemt's von den Göttern Schönes zu sagen: denn kleiner ist sein Vergehen. Sohn des Tantalus, von dir will ich das Gegentheil von den frühern erzählen“ — nun folgt die Fabel des Pelops, die ihm anstössig war, auf seine Weise und anders als von den früheren erzählt. Was kann mit Stesichorus analoger sein? Wie Pindar in der ersten Stelle, wie von religiöser Scheu ergriffen, ausruft: „Wirf mir hinweg, Mund, dieses Wort,“ und an der andern sagt, unwahr sei die gewöhnliche Erzählung, er wolle eine andere geben, so fing Stesichorus an: „Nicht wahr ist dieses Wort, denn nicht gingst du in wohlgezimmerten Schiffen, noch kamst du nach der Burg Troja's.“ Und nun erzählte er, dass statt ihrer ein Luftbild nach Troja kam*).

Er ist wahrscheinlich der Erfinder der Fabel vom Luftbilde (dass er sie zuerst in die Literatur eingeführt, erhellt aus Zeugnissen unwidersprechlich), die er an die Sage von dem Aufenthalte der Helena in Aegypten knüpfte und nach der Analogie des Luftbildes von Aeneas, um welches in der Iliade die Heere kämpften, und dessen, welches Here statt ihrer dem

*) Es ist nach der Stelle des Isokrates wohl keinem Zweifel unterworfen, dass die beiden Gedichte unter dem Namen ᾠδή und παλινῳδία gingen; wahrscheinlich standen sie in den Büchern mit diesen Ueberschriften dicht hinter einander.

Ixion zur Umarmung entgegenstellte, gebildet zu haben scheint. Erfunden ist also die Fabel zur Vertheidigung der Helena, deren That der schon in das philosophische Zeitalter reichende Dichter sich schon nicht durch allgemein menschliche noch poetische Gründe zu rechtfertigen vermochte. Die Verunglimpfung, welche ihm schon Gewissensscrupel machte, braucht daher in nichts anderem bestanden zu haben, als eben in der Erzählung, dass sie untreu dem Menelaus einem andern gefolgt und Unheil dadurch gestiftet; und wir brauchen gar nicht anzunehmen, dass er neue Thatsachen erwähnt, die ihren Charakter befleckten. Nur so auch stimmt der Ausdruck des Isokrates: „Am Anfange des Gesanges hatte er etwas unglimpfliches über sie gesagt (*ἀρχόμενος τῆς ᾠδῆς ἐβλασφήμησέ τι περὶ Ἑλένης*), und wenn andere dies Tadel, Anklage, Schmähung (*ψόγος, κατηγορία, κακηγορία*) nennen, so steht ja dies in gar keinem Widerspruche. Auch sagt Dio Chrysostomus (Kleine 76): Stesichorus habe über Helena alles dasselbe gedichtet, was Homer (nämlich in Bezug auf ihren Charakter, worauf es in jener Stelle ankommt; mehrere anderweitige Fabeln, die dem Homer unbekannt sind, hatte er) — welches zwar bei dem Rhetor, wenn er etwas damit beweisen will, nicht ganz wahr zu sein braucht, aber auch nicht ganz falsch sein kann; und die Verschiedenheit kann also nicht in sehr wesentlichen Dingen bestanden haben. Dass Spätere, was dem Homer keine Schmähung war, auch in der Geschichte der Helena als eine solche ansahen, beweist deutlich eine Stelle des Plato (Phaedr. 243), wo er den Homer mit Stesichorus zusammenstellt und meint — dies freilich scherzhaft —, wenn auch Homer eine Palinodie auf Helena gemacht, so würde er wie Stesichorus von seiner Blindheit genesen sein. Endlich sagen ja die erhaltenen Worte des Stesichorus selbst, was er vor allem zu verwerfen habe, nämlich „dass sie nach Troja gegangen“*).

Durch keinerlei, weder unwillkührliche, noch muthwillige, Verunglimpfungen der Dichter liess die Volksansicht sich irre

---

*) Cf. loc. MS. ap. Iriarte I. p. 233 (auch bei Neumann, Aristot. rer. publ. fragm. p. 159). *τυφλωθῆναι δὲ αὐτὸν λέγουσιν ἢ διὰ μῆνιν τῆς Ἑλένης ὀργισθείσης αὐτῷ εἰπόντι αὐτὴν ἀπολιπεῖν Μενέλεων καὶ ἀκολουθῆσαι Ἀλεξάνδρῳ.*

machen. Die königliche Frau, die Tochter des Zeus, die überwältigende Schönheit liess das Vergehen in den Hintergrund treten, und als in Griechenland der Heroenkultus sich bildete, ward sie zur Heroine oder zur Göttin. In Therapnä in Lakonien hatte sie einen Tempel (Herod. VI, 61) und wurde dort mit Menelaus zusammen verehrt, beide nicht als Heroen, sondern als Götter (Isocr. enc. Hel. 62). Die Lacedämonier feierten ihr ein Fest Ἑλένια (Hesych. s. v.). Ihren Tempel daselbst erwähnt Pausanias (III, 14, 3). Auch in Attika war ihr ein Opfer geweiht (Eust. 1425) und ein Heiligthum in Rhodus (Pausan. III, 19, 10). Dass sie in Lakonien als eine Vorsteherin der Schönheit gedacht wurde, erhellt aus folgender anmuthigen Erzählung Herodots (l. l.): „Dieser Spartiate hatte eine Frau, die war die allerschönste Frau in ganz Sparta, aber doch war sie erst aus der hässlichsten die schönste geworden. Nämlich sie sah erst sehr hässlich aus, und ihre Amme, weil sie doch so reicher Leute Kind und so ungestaltet war, und ausserdem die Amme sah, dass den Eltern ihre Gestalt so viel Kummer machte, als die Amme dies alles bedacht, so fiel sie auf folgendes Mittel: Sie trug sie alle Tage in den Tempel der Helena; derselbe steht an dem Ort, der da heisset Therapna, über dem Phöbäon. Und so oft die Amme sie hereintrug, stellte sie sich vor das Bild und flehte zur Göttin, sie möchte doch dem Kindlein seine Ungestalt nehmen. Und einmal, so erzählt man, als die Amme wieder aus dem Tempel ging, wäre ihr ein Weib erschienen, dieselbe hätte gefragt, was sie da auf dem Arm trüge. Und jene sprach, sie trüge ein Kindlein. Da sagte sie, sie sollte es ihr zeigen; jene aber sagte nein, denn die Eltern hätten ihr's untersagt, sie solle es keinem Menschen zeigen. Die aber sagte, sie müsste ihr's durchaus zeigen. Und als die Amme sah, dass dem Weibe so viel daran lag, das Kindlein zu sehen, so zeigte sie ihr's endlich. Sie aber hätte dem Kindlein den Kopf gestreichelt und gesagt, sie würde die schönste Frau werden in ganz Sparta. Und von dem Tage an hätte sich ihre Gestalt verändert."

Noch zwei andere Punkte deuten darauf hin, dass Helena in der Volkssage keine Herabsetzung erfuhr: zuerst dass die Sage von ihrer Entführung durch Theseus, so nahe hier die

Versuchung lag, niemals zu ihrem Nachtheil ist gemissbraucht worden (Meurs. Thes. c. 26); sodann dass in der ägyptischen Sage, welche Herodot (II, 113 ff.) ausführlich erzählt und welche doch wahrscheinlich auf die gangbare Ansicht des griechischen Mythus sich gründete, Paris als nichtswürdiger Räuber, dagegen Helena vollkommen schuldlos erscheint.

Es finden sich Spuren von einer Ansicht, wonach Helena, wo sie irgend erscheint, unwiderstehlich Liebe erregen müsse, und Liebe, welche für sie oder andere die unseligsten Folgen herbeiführt. Der Sohn des ägyptischen Königs, in dessen gastfreundlichen Schutz sie gegeben, verliebt sich in sie nach Euripides, und damit sie ihm nicht entführt werde, befiehlt er jeden anlandenden Griechen zu tödten (Hel. 154. 400). Nach einer Erzählung in den Liebesgeschichten des Parthenius (34) verliebt sich in sie ihr eigener Stiefsohn (Sohn von Paris und Oenone), welchen der Vater aus Eifersucht ermordet.

> Der Männer Augen, Städte selbst erobert sie,
> Entflammet Häuser. Solchen Zauber übt sie aus.

(Troad. 854.) Demgemäss werden ihr Zaubermittel, namentlich ein Zauberring beigelegt (Ptol. H. Phot. 153. b. 25. Serv. Aen. II, 33. Suid. ἰχθύς. πάν). — Vgl. Qu. Sm. VI, 155. — In dieser Ansicht liegt offenbar eine Allegorie. Es ist wie ein unheimlicher Liebesdämon, welcher durch einen ihm selbst oft verderblichen Liebeszauber Alles in seinen unheilbringenden Kreis bannt.

Dass man sie auf der Insel Leuke (welche wie ein östliches Elysion erscheint) mit Achilles vermählte, beruht auf der Idee, die schönste dem schönsten zu gesellen.

Schöner ist die Allegorie bei Göthe. Es ist eine sterbliche Aphrodite. So wie es der Liebesgöttin Wesen ist, Liebe zu geben und zu empfangen, aber als Wohlthat und Lust: so erscheint in dem zweiten allegorischen Theile der Göthe'schen Dichtung unsere Heldin. Nachdem sie zuerst als bestimmte Persönlichkeit mit mannigfachen Gefühlen, Gedanken, Schicksalen und Leiden, die freilich zuletzt der Sage gemäss an Schönheit und Liebe sich knüpfen, vor uns sich bewegt, sind in der Allegorie gleichsam alle gröbern Elemente abgelöst und nur die leichtern und ätherischen, Schönheit und Liebe, bilden den Inbegriff ihrer Erscheinung.

# Vorstellung der Griechen

über

# den Neid der Götter und die Ueberhebung.

# Neid der Götter.

Nach der Darstellung in der bekannten Tragödie des Aeschylus rührt die Feindschaft zwischen Prometheus und den übrigen Göttern (denn ein Gott ist Prometheus auch bei Aeschylus) von seinen vielfachen Wohlthaten her, die er den Menschen wider den Willen jener erwiesen. Unverständig wie die Kinder seien die Menschen gewesen, nicht Häuser zu bauen hätten sie verstanden, nicht den Wechsel der Jahreszeiten vorauszusehen: bis er sie gelehrt habe den Aufgang und Untergang der Gestirne, Rechnung und Buchstaben, Zähmung der Thiere, Beschiffung der Gewässer, heilende Kräuter und Säfte gegen Krankheiten, und so fährt er fort in dem Verzeichniss seiner Wohlthaten, bis er triumphirend mit den Worten schliesst:

> in kurzem Ausspruch alles eng umfasst, vernimm:
> all' alle Künste hat von Prometheus her der Mensch.

Also alle jene Wohlthaten haben die Menschen nicht von den Göttern; wider ihren Willen erbarmt sich der menschlichen Nacktheit ein einziger, abtrünniger, und ladet dadurch schwer lastende Feindschaft des Zeus und der Seinigen auf sich (Prom. 120). Warum aber die Götter so hartnäckig den Sterblichen ihre Förderung versagt, darüber hat Aeschylus nirgend Auskunft gegeben; er musste wol diese nothwendige Ergänzung seines Mythus bei seinen Zuhörern voraussetzen dürfen. Einer von den alten Auslegern der Tragödie macht zu einer Stelle des Stücks (V. 120) die Bemerkung: „alle Götter zürnen dem Prometheus wegen des Feuers: denn dadurch hatten die Menschen alles bequem und opferten nicht

---

Erschien 1838.

mehr regelmäasig (συνεχῶς.)“ Und in dieser Bemerkung, welche der Scholiast in irgend einer alten Quelle über das Feuer des Prometheus fand, haben wir vermuthlich noch nicht genau die oben vermisste Ergänzung der Fabel, wie sie Aeschylus dachte: aber doch, wie sie von andern Alten gedacht wurde. Denn uralt ist die Vorstellung, dass die Götter eifersüchtig sind auf zu ausgezeichnete Geschicklichkeit der Menschen, weil sie fürchten von den selbst sich genügenden Menschen in der ihnen gebührenden Ehre sich geschmälert zu sehen. Wir haben davon ein der Sache wie der Fassung nach höchst merkwürdiges Beispiel bei Homer, welches wir uns genau werden vors Auge führen müssen. Die seekundigen Phäaken, deren Schiffe nie fehlen und alle Wege wissen (8, 559), haben den Odysseus glücklich in seinem Vaterlande ausgesetzt:

aber Poseidon (Od. 13, 125)
Dachte der Drohungen stets, die dem göttergleichen Odysseus
Einst im Zorn er gedroht; doch forscht' er den Willen Kronions:
Vater Zeus, nie werd' ich im Kreis der unsterblichen Götter
Noch ein geachteter sein, da Sterbliche meiner nicht achten,
Jene Phäaken, obzwar aus meinem Geschlecht sie entstammt sind.
Dacht' ich doch, nun würde mit vielen Leiden Odysseus
Kommen ins Vaterland; denn die Heimkehr wehrt' ich ihm niemals
Ganz, nachdem du selber sie zugewinkt und gelobet.
Aber den Schlafenden führten im Schiffe sie über die Meerflut,
Legten in Ithaka ihn, und gaben ihm reiche Geschenke.
Ihm antwortete drauf der Herrscher im Donnergewölk Zeus:
O du Gestaderschüttrer, gewaltiger, welcherlei Rede!
Nimmer verachten ja dich die Unsterblichen; würd' es doch schwer sein,
Dir, der an Würden und Macht vorragt, Missachtung zu äussern.
Doch so ein sterblicher Mann, durch Kraft und Stärke verleitet,
Dich nicht ehrt, dann bleibt dir hinfort ja immer die Strafe.
Thue wie dirs gefällt und deiner Seel' es genehm ist.

Die Strafe, welche er an den Phäaken nehmen will, dass sie ihm den Odysseus heimgeführt, den er noch länger umhergeworfen hatte, ist: er will ihr Schiff zum Felsen im Meer versteinern und um ihre Stadt, wie es heisst, ein Felsengebirg umherziehn. Aber wir müssen diese Scene nothwendig noch weiter verfolgen. Zuerst müssen wir den mächtig und leicht

schaltenden Gott sehn, wie er schneller als das Schiff nach Scheria eilt, und als er dem Lande nahe ist, es nur mit der flachen Hand schlägt, und schuf zum Felsen es plötzlich, der fest wurzelt' am Boden des Meers; — und er kehrte von dannen. Die Phäaken stehen am Ufer und sehen mit Verwunderung, wie das Schiff plötzlich verschwindet: „nur eben erschien es ja völlig." Doch der König Alkinous weiss ihnen die Lösung zu geben:

Wehe, gewiss nun trifft mich ein Loos uralter Verkündung!
Denn mein Vater erzählte, dass Eifersucht uns Poseidon
Trage*), dieweil wir jeden gefahrlos senden zur Heimath;
Einst auch würd' er ein treffliches Schiff der phäakischen Männer,
Das von Entsendung kehrt, im dunkelwogenden Meere
Schlagen, und hoch um die Stadt ein Felsengebirg uns umherziehn.
So weissagte der Greis, das wird nun alles vollendet.
Aber wohlan, wie ich rede das Wort, so gehorchet mir alle.
Ruhet hinfort von der Männer Geleit, wann flehend ein Fremdling
Kommt in unsere Stadt; und weiht dem Poseidon zum Opfer
Zwölf erkohrene Stier', ob jener vielleicht sich erbarme,
Dass er nicht um die Stadt ein hohes Gebirg' uns umherzieht.
Jener sprach's; sie erschraken und rüsteten Stiere zum Opfer.
Also fleheten nun dem Meerbeherrscher Poseidon
Dort des phäakischen Volks erhabene Fürsten und Pfleger.

Doch zur Vollständigkeit dieses Bildes fehlt uns noch ein Zug, vielleicht der schönste, den wir aus einem andern Buche herübernehmen müssen. Nämlich schon da, wo der Phäakenkönig (8s Buch, End.) dem Odysseus das Geleit in die Heimath zusagt, erwähnt er der Weissagung über das einst von Poseidon bevorstehende Unheil und setzt hinzu: „doch dies möge der Gott vollenden oder es unvollendet lassen, wie's ihm lieb ist im Herzen." — An einem trefflichen Beispiel sehen wir hier, wie der wahrhaft religiöse Sinn alles auszugleichen versteht. Mögen wir die Vorstellung, welche wir hier besprechen, immerhin nach unsern Begriffen eine unedle nennen, hier ist sie von der schönsten Religiosität so gleichsam umhüllt, dass, wenn ich nicht irre, und ich glaube aus diesem Grunde, das Vorhandensein dieser Vorstellung im Homer bisher wenig bemerkt worden ist. Wie Zeus dem Gott, welcher ihm seine

---

*) ἀγάσασθαι.

Befürchtung ausspricht, halb spöttelnd es verweist, wie er nur auf den Gedanken kommen könne, einem Gotte wie er könnten die Götter ihre Ehrfurcht entziehn, und wenn Menschen es thun sollten, ihn an seine Macht zu strafen verweist: wie dann der Dichter sogleich seine eigene unverrückte Ehrfurcht und Anschauung der göttlichen Erhabenheit in der Scene bewährt, da er die Versteinerung beschreibt: wie ferner die Phäaken weder die Spur eines Unwillens noch Reue äussern über ihre menschenfreundliche Handlung, sondern nur zu Opfer und Gebet schreiten: wie sie endlich vorher, obgleich kundig dessen, was einst bevorsteht, im Gefühl ihrer gastfreundlichen Hülfeleistung sich ruhig ergeben, ob der Gott es vollenden wolle oder auch nicht, nun aber, da das Staunen und die Furcht der Erfüllung über sie kommt, es doch für gerathener halten, fernerhin das Geleit der Fremdlinge aufzugeben (ein Zug, der zugleich den feinsten Menschenkenner bewährt): das alles ist so wunderbar und so wundervoll, dass selbst derjenige noch überrascht werden kann, der für alles Schöne und Edle bei diesem Dichter durch wiederholte Erfahrung das nil admirari erreicht zu haben glaubt.

Hieher gehört nun ferner noch die Stelle Il. VII, 442 ff., wo Poseidon bei Zeus über die Verschanzung der Griechen klagt, die den Ruhm seiner gemeinschaftlich mit Apollo um Troja erbauten Mauer verdunkeln werde, mit einer im gleichen Sinne wie oben gehaltenen Antwort des Zeus: „ei, du gewaltiger Erderschütterer, was sagst du! ja, ein anderer Gott könnte wol das fürchten im Sinne, der viel machtloser wäre an Händen und Willen! dein Ruhm aber wird sein, soweit der Tag sich ausbreitet. Wohlan, sobald die Achäer heimgekehrt, führe das Meer hinweg über ihre Verschanzung und decke wieder mit Sand das Gestade.“

Was in diesen hier ausgehobenen Worten übrigens Beachtung verdient dem Leser überlassend, bemerke ich, dass Poseidon in seiner Klage auch das Moment berührt, die Griechen hätten die Verschanzung gebaut, und nicht den Göttern herrliche Hekatomben gegeben. — Also hätten sie durch Opfer und Gebet dabei zu erkennen gegeben, dass sie das Gelingen von der Beihülfe des Gottes abhängig wüssten, so

würde man ihnen gnädiger gesinnt sein. Die vollkommene Analogie dazu findet man Il. XXIII, 862 ff.*).

Uebrigens muss die Vorstellung selbst von jener Eifersucht auf einer gewissen Stufe anthropomorphischer Religion sehr natürlich sein. Ich finde sie z. B., nur natürlich mit orientalischer Färbung, bei den Indern. In der Sakuntala (1. Act, p. 15) heisst es (nach Hirzel): „Jener königliche Weise übte sich vormals in der strengsten Busse so sehr, dass die Götter in einer Art von Eifersucht die Nymphe Menaka herabsendeten, um seiner Enthaltsamkeit Hindernisse in den Weg zu legen. König. Haben also die Götter selbst eine solche Furcht, wenn andere in Frömmigkeit sich vertiefen!"

Allerdings taucht bei Homer sonst noch die Vorstellung auf, die Menschen vermögen wirklich etwas, wenigstens in einzelnen Fällen, durch eignen Muth und Kraft auch über den Willen der Götter hinaus (s. *P*, 321, 327 ff.). — Solche Vorstellungen, einmal gefasst, dauern dann geraume Zeit fort, sogar im Widerspruch mit geläuterteren Ideen. Oder, genau betrachtet, steht jene Vorstellung nicht im Widerspruch damit, was bei Homer ja über- und überall gesagt und gefühlt wird, dass alles, auch Geschicklichkeiten uns die Götter geben? „Alle Menschen bedürfen ja der Götter." Od. 3, 48. Ja mit ausdrücklichen Worten heisst es irgendwo im Homer (Od. 7, 35) von der Schifferkunst der Phäaken: „denn das gab ihnen Poseidon," welcher sich vor ihrer Geschicklichkeit fürchtet. Dergleichen Widersprüche im Kreise religiöser Vorstellungen können niemand befremden, der sich selbst oder andere beobachtet hat; giebt es ja bei uns auch einige der Art, deren wissenschaftliche Lösung zu erreichen, eine fortwährende Ar-

*) Hier steht *μέγηρε*, nicht was man im Homer für den eigentlichen Ausdruck jener Eifersucht der Götter halten muss, *ἀγαίεσθαι*. — Die übrigen Stellen, wo ein Versagen der Götter mit *μεγαίρω* ausgedrückt ist, wiewohl sie auch nach Buttmanns Untersuchung über das Wort (lexil. I.) nicht ohne Schwierigkeit sind, wenn nicht *μεγαίρω* schon in den Begriff jedes Verweigerns übergegangen ist, können doch weder als Eifersucht noch Neid gedacht sein, *O*, 473. *N*, 563. *γ*, 55. Auch die Stelle Il. *P*, 71: *εἰ μή οἱ ἀγάσσατο Φοῖβος Ἀπόλλων* scheint kaum in die obige Vorstellung zu gehören und *ἀγάσσατο* nicht in jener speciellen Bedeutung zu enthalten.

beit unserer Gottesgelehrten und Weisheitsfreunde ist. Wie ungefährdet dabei die ächte Frömmigkeit bestehen könne, welche wie ein Oel die streitenden Wogen zur Ruhe bringt, haben wir in der Seele unseres trefflichen Dichters gesehen. Homer fand diese Volksvorstellung sehr ausgebildet vor. Fürchten die Götter an Verehrung bei den Menschen einzubüssen, wenn diese durch eine ausnehmende Fertigkeit und Geschicklichkeit sich ihres Beistandes für überhoben halten könnten, so kann auch bei ausnehmendem Glück dasselbe geschehen. Auch dies kennt Homer. Menelaus sagt dem Telemachus (Od. 4, 170): „Wie hatt' ich gehofft, dass dein Vater, mein lieber Freund, von Troja heimkehren würde: dann hätt' ich ihm zum Wohnsitz eine Stadt in meiner Nähe angewiesen: dann wären wir oft zusammengekommen, und unsere Liebe und unsere Freude hätte nichts getrennt als der schwarze Tod! Doch darauf muss wohl Gott selbst eifersüchtig gewesen sein (*μέλλεν ἀγάσσεσθαι*), der dem Armen die Heimkehr nicht gewährt hat!" — Und Penelope, wo sie ihren Gemahl erkennt (23, 210): „die Götter haben uns Jammer gegeben: die eifersüchtig waren (*ἀγάσαντο*), dass wir beide neben einander uns unserer Jugend erfreuen sollten und an die Schwelle des Altars gelangen!"

---

Dies ist nun die eine und älteste Gestalt, in welcher wir dieser Vorstellung bei den Alten begegnen. Sie hat auch nach Homer noch fortgedauert*). Allein sie erscheint uns noch in einer sehr abweichenden Ausbildung, zu welcher wir nunmehr uns wenden wollen. Jedoch scheint es zweckmässig nicht gerade der Zeitfolge der Schriftsteller nachzugehn.

Wir finden in der griechischen Anthologie eine Anzahl Epigramme auf früh verstorbene, hoffnungsvolle Jünglinge, von denen es heisst, der Neid (*φθόνος*) habe sie weggerafft (s.

*) Z. B. Petron. carm. de mutat. reip. Rom. 240 modo quem ter ovantem Jupiter horruerat. Eratosth. catast. c. 6 bei der Aesculapfabel: *καὶ τῶν θεῶν δυσχερῶς τοῦτο φερόντων, εἰ αἱ τιμαὶ καταλυθήσονται αὐτῶν.* Das oben angeführte Scholion über die Fabel des Prometheus. Die Erblindung des Phineus, wie Apollonius sich darüber ausdrückt, II, 316.

diese angegeben bei Tafel zu Pind. Ol. VIII, p. 324). Eines z. B. beginnt:

Eben keimte mein Kinn, da entrafft mich der neidische Dämon, achtzehnjährig —.

Philostratus redet so im Leben des Sophisten Hermokrates (VI, p. 612 Ol.): „ich aber muss sagen, dass wol niemand die Beredsamkeit dieses Jünglings würde übertönt haben, wäre er nicht dem Mannesalter entzogen worden vom Neide ergriffen (φθόνῳ ἁλούς)*).

Diesem Dämon des Neides, von den Römern Invidia genannt, den wir hier in einem besondern Falle thätig sehen, das Hoffnungsvolle und Glückliche zu zerstören, finden wir anderwärts dieses traurige Geschäft in grösserm Umfange angewiesen. Unter den Staatsmännern des Alterthums ist Pompejus bekannt durch das ausserordentliche Glück, welches im Anfange seiner Laufbahn alle seine Unternehmungen begleitete. Plutarch, dessen vorzüglicher Reiz wie bei so vielen Alten mit darin besteht, dass er niemals den religiösen Gesichtspunkt aus den Augen lässt, hat dieses hinreichend geschildert, und schildert noch mit glänzenden Farben nach der Vernichtung des Mithridates seine Reise aus Asien nach Rom durch die berühmtesten Städte von Griechenland, die Wohlthaten, welche er austheilt, und die Huldigungen, die er empfängt, und so hoffte er denn als der glänzendste der Menschen Italien zu betreten und sehnte sich gesehn zu werden von denen, die in der Heimath nach ihm Sehnsucht empfanden. Aber, fährt er nun fort, das Dämonium, dessen Sorge es ist, zu den glänzenden und grossen Gütern des Glücks immer einen Theil des Uebels zu mischen, hielt schon längst geheime Wache in seinem Hause, ihm eine traurigere Rückkehr schaffend. — Demnächst findet er in Italien seine Gattin untreu (Vit. Pomp. 42).

Ich mache beiläufig aufmerksam, dass dieses die Stelle ist, nach welcher Göthe in der Helena seine Phorkyas gebildet

*) Einer merkwürdigen Eigenthümlichkeit wegen mag ich hier nicht unerwähnt lassen Phil. Her. p. 675: „Was sagt dir denn Protesilaus darüber, dass er so jung hat sterben müssen? Ἐλεεῖ, ξένε, τὸ ἑαυτοῦ πάθος, καὶ τὸν δαίμονα, ἐφ᾽ ᾧ τότε ἦν, ἄδικόν τε ἡγεῖται καὶ βάσκανον, μὴ ἐγχωρήσαντά οἱ τὶν γοῦν πόδα ἐς τὴν Τροίαν ἐρεῖσαι."

hat. Man erinnere sich nur an die ganz gleichen Verhältnisse: dort Pompejus nach langer Abwesenheit heimkehrend und ein ungetrübtes Glück erwartend, hier Helena; dort Pompejus durch seine Gemahlin getäuscht und enttäuscht, hier Helena durch ihren Gemahl; vor allen aber wie die dämonische Phorkyas „im Hause geheime Wache hält.“ Dass Plutarch zu Göthe's Lieblingsschriftstellern gehörte, den er viel und bis in die letzten Tage seines Lebens las, ist ausserdem bekannt: und jene Stelle ist in der That in ihrem ganzen Zusammenhange bei Plutarch selbst gelesen ergreifend genug. Auch dürfte sein guter Blick für seinen Geist, der stets verneint, wol hier die passendste Figur aus dem Alterthum richtig erkannt haben*).

Wie nun dieses Dämonium häufig erwähnt wird**), so finden wir auch Stellen, an welchen seine Schadenfreude recht absichtlich hervorgehoben wird. So der röm. Dichter Statius in seinen poetischen Wäldern (II, 6, 70) beklagt einen Freund, welchem ein Jüngling, mit besonderer Sorgfalt von ihm auferzogen, gestorben war. Invidia habe das vielseitige Glück seines Freundes schon längst mit schelem Blick betrachtet, und da jeder andere Verlust ihm leichter zu verschmerzen gewesen, habe sie, an der empfindlichsten Seite ihn zu treffen, es auf seinen Liebling abgesehen***). Dieses neidische Wesen, welches wir hier als ein selbständiges Dämonium angetroffen haben, finden wir jedoch ursprünglich nicht so, sondern als eine Eigenschaft der Götter.

Bevor ich jedoch weiter gehe, muss ich hier folgende Be-

*) Bei Suidas steht: Ate der Teufel.

**) Der *βάσκανος δαίμων* z. B. der Romanschreiber: s. Locella Xenoph. Eph. zu p. 54, 5.

***) Hier am Rande mögen wol noch folgende Stellen des Libanius Raum finden. Er beginnt seine Rede auf den unerwarteten Tod des Kaisers Julian während des glücklich begonnenen Zuges gegen die Perser: „Schon durften wir alle hoffen, das Ende zu erfahren, die Auflösung der persischen Macht, und den Sieger triumphirend vor uns zu sehn: allein der neidische Dämon war stärker als unsere wohlbegründeten Hoffnungen.“ Aber gegen den Schluss der Rede genügte das dem Rhetor nicht mehr. Da spricht er: „dieses und mehreres, was wir zu erwarten hatten, entführte eine Schaar neidischer Dämonen.“ — Derselbe anderwärts (I, 85): „so zwang es ein neidischer Dämon, der die Dinge zu dem Ende drängte, zu dem er sie eben gedrängt hat.“

trachtung einschieben. Wenn man glaubte, dass man von Homer ausgehend die religiösen Ansichten des Volksglaubens bei den Griechen in immer steigender Veredlung und Erheiterung antreffen würde, so würde man sich getäuscht finden. In mehreren Jahrhunderten, welche nach den Homerischen Gedichten liegen, eine Zeit, von der wir keine schriftlichen Denkmale haben, von welcher alle geschichtlichen Spuren gering sind, müssen die Griechen die ausserordentlichsten Erfahrungen gemacht haben, welche auf ihre Ansichten einen bleibenden Eindruck zurückliessen. Diese Erfahrungen aber waren trauriger Art, alte Königshäuser gestürzt, schnell aber glänzend entstandene Tyrannien erloschen, Völkerschaften ausgewandert, versetzt, unterjocht: und der Ernst dieser Eindrücke blieb bei dem auf das Religiöse durchaus hingerichteten Sinne des Griechen und bei seinem Alles beobachtenden Auge nicht aus. Der Homerische Mensch behält bei Elend und Ungemach den frohesten Lebensmuth, der Tod ist ihm unter allen Umständen ein Gräuel: — später aber hat auch die Ansicht Eingang gefunden, dass der Tod ein Wünschenswerthes sei, ja dass die Götter früh hinwegnehmen, wen sie lieben*). Bei Homer, obgleich er eine vorgeordnete Bestimmung grosser Begebenheiten kennt, ohne welche ja keine Weltordnung denkbar ist, treten doch durchaus in den Vordergrund die freundschaftlich mit den Menschen verkehrenden Gottheiten, ohne welche der Mensch wie verödet dastehen würde: bei Aeschylus und Herodot finden wir ausgebildet und hervortretend jene Idee von dem Fatum, einer schrofferen Nothwendigkeit, deren ernsteren Charakter gegen das Homerische Wesen ein jeder empfinden muss. — Homer — wie sollte er nicht wissen, dass der Mensch ein schwaches, ein leidenvolles Geschöpf ist, er weiss sogar, dass der Mensch das jammervollste Geschöpf ist von allem, was auf der Erde lebt und kriecht: er weiss es, aber was thut es ihm; ihm genügt der Grund (Il. 24, 525):

Denn so haben's die Götter den armen Menschen beschieden,
Mit Betrübniss zu leben, sie selber aber sind gramlos.

Er klagt auch über die menschlichen Leiden, aber seine

---

*) S. Voss Antisymb.

Klage ist Wehmuth. Bei Pindar finden wir schon ausgerechnet, dass die Götter gegen ein Gut immer zwei Uebel geben (Pyth. III, 145); und wenn Homer fabelte, zwei Fässer stehen im Saale des Zeus, eines mit den guten Gaben, eines mit den bösen, so hatten Spätere ein Fass des Guten, zwei Fässer des Bösen aufgestellt (sch. ad 24, 527)*). Hienach nun wird es uns weniger befremdend sein, wenn wir in dieser Periode in den Göttern etwas Feindseliges gegen die Menschen vorfinden, wie es in der Prometheusfabel des Aeschylus hervortritt. Derselbe kennt den Neid der Götter auch anderwärts**). Ebenso entschieden Pindar***): von Herodot ist es sehr bekannt: und so fort. Man hatte in den Schicksalen der Menschen etwas Dämonisches wahrgenommen. Der Grieche drückte dieses verneinende Wesen aus durch den Ausdruck Missgunst oder Neid (φθόνος), den er, als dem Dualismus entfremdet, der Gottheit selbst beilegen musste. Auch glaube ich, dass der Ausdruck Neid im Deutschen nichts der griechischen Vorstellung widersprechendes enthält, überdies uns schon durch unsere Dichter vertraut geworden. Schiller hat es nicht nur im Ring des Polykrates, sondern auch sonst:

so in der Braut von Messina:

> Denn mit der nächsten Morgensonne Strahl
> Ist sie die meine, und des Dämons Neid
> Wird keine Macht mehr haben über mich.

Und:

> Mit meiner Hoffnung spielt ein tückisch Wesen,
> Und nimmer stillt sich seines Neides Wuth.

Im Wallenstein:

> Der Neid des Schicksals ist gesättigt.

(Anderswo im Wallenstein:

> Denn eifersüchtig sind des Schicksals Mächte.)

---

*) Ich weiche hiebei von Aristarchus ab, der diese Darstellung vom Missverständniss des Homer ableitet.

**) S. Pers. 368.

***) Isthm. VI, 55 *ὁ δ' ἀθανάτων μὴ θρασσέτω φθόνος* (erläuternd den Herodot: *τὸ θεῖον πᾶν ἐὸν φθονερὸν καὶ ταραχῶδες*). Pyth. X, 28 *τῶν δ' ἐν Ἑλλάδι τερπνῶν λαχόντες οὐκ ὀλίγαν δόσιν μὴ φθονεραῖς ἐκ θεῶν μετατροπίαις ἐπικύρσαιεν· θεὸς εἴη ἀπήμων κέαρ.* Ol. XIII, 34 *ὕπατ' εὐρὺ ἀνάσσων Ὀλυμπίας, ἀφθόνατος ἔπεσσι γένοιο χρόνον ἅπαντα, Ζεῦ πάτερ.*

Am wenigsten dürfte der Ausdruck zu stark sein für die Sache wie wir sie finden: denn die Griechen haben von derselben Sache mehrmals ein Wort gebraucht, das noch stärker ist als *φθόνος*, nämlich *βασκανία*, etwa Schelsehen, und die Römer reden von bösartigen Göttern, Dis malignis (Juvenal. X, 111). Auch braucht man sich nur vorurtheilsfrei dem Eindruck z. B. bei Herodot zu überlassen, um zu sehn, dass sichs hier um ganz etwas anderes handelt, als um jene naive Berechnung ihrer Würde und Würden bei den Homerischen Gottheiten. Kann doch Polykrates sein Glück, welches einen so entsetzlichen Ausgang nimmt (er wird bekanntlich von dem persischen Satrapen Orötes gekreuzigt), mit dem besten Willen nicht loswerden*).

Die Beobachtung nun, wodurch die Vorstellung veranlasst ward, war nicht nur, dass grosses Glück jedesmal einen schauderhaften Ausgang nehme, sondern auch dass die besten und begabtesten von Unglück heimgesucht werden oder frühzeitig sterben. Der Reisebeschreiber Pausanias (II, 33) sah auf Kalauria im Umkreise des Poseidontempels das Grab des Demosthenes: seinen Bericht davon begleitet er mit folgender Betrachtung: „mir scheint die Gottheit an ihm und früher an Homer am meisten gezeigt zu haben wie schelsüchtig (*βάσκανον*) sie sei: wenn den Homer, nachdem er zuvor seine Augen eingebüsst, zu einem solchen Unglück noch ein zweites Unglück, drückende Armuth, bettelnd auf der ganzen Erde umherführte, dem Demosthenes aber zu Theil ward im Alter die Verbannung zu kosten und er einen so gewaltsamen Tod erlitt.“ Aristophanes (Plut. 87) lässt den Gott des Reichthums auf folgende Weise erklären, warum er blind sei (nach Droysen):

Das hat mir Zeus, missgünstig (*φθονῶν*) der Menschheit, angethan:
Denn da ich noch ein Knabe war, da drohte ich,

---

*) Herod. III, 125: *Πολυκράτεος μὲν δὴ αἱ πολλαὶ εὐτυχίαι ἐς τοῦτο ἐτελεύτησαν τῇ οἱ Ἄμασις ὁ Αἰγύπτου βασιλεὺς προεμαντεύσατο.* Vgl. ib. c. 43, wo ihm Amasis schreibt, dass unmöglich der ein gutes Ende nehmen soll (*μέλλει*), der in allen Stücken glücklich ist: *ὅς καὶ τὰ ἀποβάλλει εὑρίσκει.* — VII, 10, 5: *ὁρᾷς τὰ ὑπερέχοντα ζῶα ὡς κεραυνοῖ ὁ θεός, οὐδὲ ἐᾷ φαντάζεσθαι, τὰ δὲ σμικρὰ οὐδέν μιν κνίζει.* — Caesar *τῷ δαιμονίῳ χαλεψάμενος ὡς φθονερῷ* Appian. b. c. II, 57.

Nur zu den Gerechten, Weisen und Gebildeten
Mich stets zu halten: und da machte er mich blind,
Auf dass ich keinen von diesen je erkennete;
So neidisch und missgünstig ist er den redlichen (οὕτως ἐκεῖνος τοῖσι χρηστοῖσι φθονεῖ)*).

Der alte römische Annalist Claudius Quadrigarius (Gell. XVII, 2) sagte beim Sturze des Manlius wie es scheint: „denn hierin am meisten zeigt sich die Unbilde der Götter (iniquitas), dass die Schlechteren wohlerhalten sind: denn die Besten lassen sie nicht lange unter uns weilen.“ — Dahin gehört auch die Bemerkung, um mit Schiller zu reden, dass Patroklus begraben liegt und Thersites zurückkehrt: was Schiller aus einer Stelle des Sophokleischen Philoktet entlehnt hat (V. 433 ff. vgl. Himer. or. XII, p. 754 f.).

Insbesondere wird bemerkt, dass früh sich entwickelnde Jünglinge hinsterben**). Quintilian (B. VI, Einl.): „man hat meistens bemerkt, dass schleunige Reife um so eher hinsterbe: und dass es ich weiss nicht was für eine Invidia gebe, die so grosse Hoffnungen abpflücke: damit nämlich nicht weiter als dem Menschen gegeben ist das Unsere gefördert werde***).“ Und Plinius in der Naturgeschichte, wo er vom schnellen Verblühen der schönen Blumen spricht (XXI, 1), setzt hinzu: zur bedeutsamen Erinnerung für die Menschen, dass um so schneller hinwelke, was am herrlichsten blüht.

Alle diese Beobachtungen waren seit einer gewissen Zeit, die ich oben bezeichnet habe, so ausgemacht und immer so gegenwärtig, dass man kein grosses Glück ansah oder empfing, ohne eine unheimliche Furcht vor der widerwärtigen Folge, und dass es eine stehende Sitte wurde, bei solcher Gelegenheit eine Gebetsformel um Abwendung des Neides hinzuzufügen. Bei der Eroberung von Veji erzählt Livius (V, 21), Camillus habe gebetet, „wenn einem der Götter und der Menschen sein und des römischen Volkes Glück zu gross schiene, so möchte es ihm erlaubt sein, diesen Neid mit dem

*) Ohne Zweifel ein christlicher Scholiast belehrt uns hiebei, Zeus habe damit beabsichtigt, dass man nach der Tugend nicht um des Reichthums willen strebe.

**) S. Markl. Stat. II, 6.

***) Der letzte Zusatz „damit —“ fällt aus der Farbe. Darüber unten.

möglichst geringen eignen Unglück an Stelle des Staates zu besänftigen*)." Uebrigens bemerkte man später, dieses Gebet habe keine Erhörung gefunden: des Camillus unglücklicher Ausgang ist bekannt, und Rom wurde wenige Jahre darauf von den Galliern zerstört. — In der Alcestis des Euripides (1138), wo Admet seine Freude über den unverhofften Wiederbesitz seiner Gemahlin ausspricht, setzt Hercules hinzu: „möge nur kein Neid der Götter folgen." Am kürzesten konnte man sagen: „fern sei der Neid," ἀπέστω φϑόνος. Dass dieser Neid der Götter auch als selbständiges Dämonium gedacht wurde, wie wir hinlänglich gesehen, ist die ganz gewöhnliche Erscheinung, dass Eigenschaften, die ursprünglich an Gottheiten haften, allmählich personificirt, selbständig gedacht und unter Umständen auch selbständig verehrt werden. In unserm Falle mag es manchem unter den Aufgeklärteren, der aber in den religiösen Gefühlen seines Volkes aufgewachsen war, anmuthender gewesen sein, dieses dämonische Wesen nicht haftend an den Göttern, sondern für sich zu denken: besonders wol seitdem Ideen aus den Philosophenschulen einen ausgebreitetern Wirkungskreis gefunden hatten. So scheint es von Plutarch, der den Herodot um jene Ansicht tadelt (de malignitate Herod. p. 858), und als Philosoph von Plato adoptirt: „gut ist Gott, und als gutem ist in ihm kein Neid" (ne suav. qu. c. 22. Plat. Tim. 29. e.). Denn Philo-

---

*) Man wird diese merkwürdige Stellvertretung, durch die der Neid befriedigt werden kann, beachten. Ein gleiches Beispiel in der Geschichte des Antonius bei Plutarch c. 44. Gronov führt an die ebenfalls vollkommen entsprechende Stelle aus Vellejus (I, 10, 4) vom Sieger über Macedonien Aemilius Paullus: Is cum in concione extra Urbem more majorum ante triumphi diem ordinem actorum suorum commemoraret, Deos immortales precatus est, ut si quis eorum invideret operibus ac fortunae suae, in ipsum potius saevirent quam in rempublicam. (Vgl. Plut. apopht. reg. 198 C.) Vellejus fährt fort: Quae vox, veluti oraculo emissa, magna parte eum spoliavit sanguinis sui. Nam alterum ex suis, quos in familia retinuerat, liberis ante paucos triumphi, alterum post pauciores amisit dies. Ob jene Idee von der Stellvertretung sich bei den Griechen erwähnt finde, ist mir nicht erinnerlich. — Jene Stelle des Livius ist zu vergleichen mit Plut. Camill. 5. Valer. Max. I, 5, 2, woraus wol Gronov mit Recht geschlossen, dass auch Livius nichts anderes gesagt hat, da Construction und Lesart bei ihm schwierig sind.

sophen allerdings, wo sie mit philosophischem Bewusstsein reden, verwerfen jene allgemeine Vorstellung der Volksreligion. „Der Neid steht ausser dem göttlichen Chor.“ Plato Phaedr. 247. a. „Wenn etwas an dem ist, was die Dichter sagen, und es in dem Wesen des Göttlichen liegt, neidisch zu sein, so müsste sich dies an dem Besitze der Philosophie besonders zeigen, und es müssten alle ungemeinen Menschen unglücklich sein*). Aber nicht kann das Göttliche neidisch sein, sondern nach dem Sprichwort: vieles lügen die Sänger.“ Aristoteles metaph. p. 8, 20 Brand. Was die Dichter anbetrifft, die hier als Vertreter des Volksglaubens stehen, so hatten gleichwohl die erzählenden den Neid als abgesondertes Wesen darzustellen das Interesse, dass sie eine lebensvolle poetische Figur gewannen, die auch mit den äusseren Erscheinungen des Neidenden rücksichtsloser als sonst ein einzelner hoher Gott ausgestattet werden durfte**).

„Sulla, der seinen Sohn verlor, liess sich dadurch nicht abhalten, selbst den Beinamen des Glücklichen anzunehmen, nicht scheuend den Neid der Götter, bei denen das ein Vorwurf war: Sulla so glücklich!“ spricht ein Philosoph, Seneca consol. Marc. 12.

Die von Schiller aus Herodot behandelte Geschichte des Polykrates hat ohne Zweifel einen historischen Boden: doch ist sie mährchenhaft versetzt und kann, wie sie jetzt erscheint, mit Recht ein griechisches Volksmährchen genannt werden. Sie ist zu bekannt, um weiter erwähnt zu werden. Statt ihrer sei mir erlaubt, ein späteres römisches Volksmährchen vorzutragen, welches gleichfalls durchaus historische Grundlage hat, aber von den Alten in diesem Sinne aufgefasst und zusammengehalten wurde. An den Besitz eines herrlichen, von

---

*) Eine Antwort oder vermeintliche Antwort darauf kann man lesen bei Sotades Stob. flor. T. 98, 9, T. III, p. 244 Gaisf.

**) Die Stelle bei Claudian. rapt. Proserp. III, 27, wo Zeus den Neid einmal für sich und die Götter entschieden ablehnt (Haud equidem invideo, nec enim livescere fas est Vel nocuisse Deos), führt ziemlich deutlich darauf, dass es in der Sage von den Menschengeschlechtern eine Version gab, an die Claudian dachte, wonach die glücklichern Geschlechter durch den Neid der Götter vertilgt waren.

vielen gewünschten Gutes knüpft sich dabei jedesmal für den Besitzer das unseligste Schicksal; wodurch jenes ersehnte Gut selbst eine unheimliche dämonische Natur annimmt. Ganz entsprechend ist dem, wenn Philoktet bei Sophokles sein und des Hercules Leiden an den Besitz des unvergleichlichen Bogens knüpft und ihn dem Neoptolemus, der ihn sogar nur vorübergehend erhält, mit den Worten übergiebt: „da nimm ihn, Sohn: doch bete den Neid an, dass der Bogen dir nicht voll Mühsal werde, wie ers mir und dem geworden, der ihn vor mir besass.“ Phil. 776. Die Geschichte vom Sejanischen Pferde, die ich meine, hat uns Aulus Gellius (III, 9) in folgender Weise aufbehalten.

„Es war ein gewisser Cn. Sejus; der hatte ein Pferd, so von Argos stammte in Griechenland; und war ein gemeiner Glaube, dass es vom Geschlechte der Pferde sei, die vormals dem Diomedes von Thracien gehört, und wären durch Hercules, der den Diomedes umgebracht, von Thracien nach Argos gekommen. Solches Pferd war von unerhörter Grösse, war ein Rothfuchs, hatte einen hohen und schlanken Hals, eine lange und volle Mähne, und war Alles an ihm herrlich, was eines Pferdes Schmuck ist. Aber dasselbe Pferd war ein Unglückspferd: also dass, wer es besass, mit Haus und Familie und mit Allem, was sein war, schmählich umkommen musste. So denn sein erster Herr Cn. Sejus durch M. Antonius, der nachgehends einer von den drei Männern des Staates Rom gewesen, Todes verurtheilt und jämmerlich hingerichtet worden. Zur selbigen Zeit befand sich Consul Cornelius Dolabella auf dem Wege nach Syrien und kam das Gerücht von diesem Pferd zu ihm, dass er einen Abstecher nach Argos machte, und war sehr begierig darnach und kaufte es um 100,000 Sestertien. Derselbe Dolabella aber ist in Syrien von seinen eigenen Landsleuten umringt und getödtet worden. Das Pferd aber nahm mit sich, der den Dolabella umringt gehalten, welcher hiess C. Cassius. Und ist von Cassius Jedermann bekannt, wie er nachdem, da sein Anhang unterlegen und sein Kriegsvolk zerstreuet worden, eines elenden Todes erlegen ist. Darauf nach gewonnenem Siege verlangte Antonius des Cassius berufenes Pferd für sich, und da er desselben Herr geworden, fand auch er besiegt und verlassen ein scheussliches

Ende. — Daher ist ein Sprichwort entstanden von unseligen Menschen, dass man zu sagen pflegt: er hat das Sejanische Pferd."

Wir bedienten uns oben folgender Stelle des Quintilian: „man hat meistens bemerkt, dass schleunige Reife um so schneller hinsterbe, und dass es ich weiss nicht was für eine Invidia gebe, die so grosse Hoffnungen abpflücke: damit nämlich nicht weiter als dem Menschen gegeben ist das Unsere gefördert werde." Mir schien der letzte Zusatz aus einer der Invidia nicht ganz entsprechenden Vorstellung hervorgegangen. Denn es ist wieder etwas verschiedenes die Beschränkung des menschlichen Glücks und der menschlichen Höhe als ein verhängtes Gesetz zu betrachten. Wenn Pindar die Geschichte des Aesculapius mit dem Zusatz begleitet (Pyth. III, 106): man muss das geziemende von den Göttern suchen mit sterblichem Sinn, erkennend das nächstliegende, welches Looses wir sind (*οἵας ἐσμὲν αἴσας*): so klingt das ganz anders, als wenn Philostratus (Her. p. 708) den Palamedes zu Chiron sagen lässt: „auch ist die überschwengliche Weisheit deiner Kunst verhasst (*ἀπήχθηται*) dem Zeus und verhasst den Mören, und ich würde die Geschichte des Aesculap erzählen, wenn er nicht hier wäre erschlagen worden." Neben den Göttern sind jenes Verhängnisses Ordnerinnen und Verwalterinnen die Parzen: daher „dem Schönen lange zu stehn ist durch der Parzen Gesetz versagt" (Pulcris stare diu Parcarum lege negatur), bei Claudian epigr. XCI. T. II. p. 704 Gesn. Gleichwol hielt sich auch diese Vorstellung nicht rein von der unsrigen. Denn der Neid (*φθόνος* und *βασκανία*) findet sich nun auch mitunter den Parzen beigelegt, und dem Hades. Oder Parzen und Invidia werden verbunden*). — Das Gefühl, welches ein Gott,

*) Neid der Parzen und des Hades s. Jacobs zu Erinn. epigr. III animadvers. I p. 189. Lucan. I, 70. Nonn. XI, 255. VIII, 351. — Parzen und Invidia verbunden Stat. sylv. II, 1, 120 Scilicet infausta Lachesis cunabula dextra Attigit, et gremio puerum complexa fovebat Invidia. Vgl. V. 137 Haec fortuna domus: subitas inimica levavit Parca manus. Ebenso wechselnd Invidia und liventia fata Stat. sylv. V, 1, 138 Und das Epigramm des Claudian, dessen ersten Vers wir oben beibrachten:

In sepulcrum speciosae.

Pulcris stare diu Parcarum lege negatur:

Zeus z. B., der dieses Gesetz der Parzen überschritten sieht, empfinden wird, ist ein Unmuth über das, was anders sein sollte, wie ihn die Griechen mit Nemesis bezeichnen, und der dieselben Folgen herbeiführen wird als der Neid: und so wird Nemesis auch Ausgleicherin und Ausgleichung überschwenglichen Glücks*).

---

Magna repente ruunt: summa cadunt subito.
Hic formosa iacet Veneris sortita figuram
Egregiumque decus. Invidiam meruit.

„Sie hat den Neid verdient.“ Dies ist die einzig richtige wie überlieferte Lesart.

*) Daher *νεμεσητός*, z. B. *πάθος νεμεσητόν*, von dem, was als Vergeltung der Ueberhebung angesehn wird, doch auch als Folge, als Gegenschlag gegen grosses Glück (z. B. Plut. Aem. Paul. 26). Und zu der Art des Gebrauchs von *νέμεσις* in diesem Sinne: Pind. Ol. VIII, 86 *εὔχομαι ἀμφὶ καλῶν μοίρᾳ νέμεσιν διχόβουλον μὴ θέμεν* (sc. *Δία*)· *ἀλλ' ἀπήμαντον ἄγων βίοτον αὐτούς τ' ἀέξοι καὶ πόλιν.* Plut. Camill. 5 *εἰ ἄρα τις καὶ ἡμῖν ἀντίστροφος ὀφείλεται τῆς παρούσης νέμεσις εὐπραξίας.* Alex. 30 *εἰ δ' ἄρα τις οὗτος εἱμαρτὸς ἥκει χρόνος ὀφειλόμενος νεμέσει καὶ μεταβολῇ παύσασθαι τὰ Περσῶν, μηδεὶς ἄλλος καθίσειεν εἰς τὸν Κύρου θρόνον ἢ Ἀλέξανδρος.* Anton. 44 *ἐπεύξατο τοῖς θεοῖς, εἴ τις ἄρα νέμεσις τὰς πρόσθεν εὐτυχίας αὐτοῦ μέτεισιν, εἰς αὐτὸν ἐλθεῖν, τῷ δ' ἄλλῳ στρατῷ σωτηρίαν διδόναι καὶ νίκην.* Apoph. regg. 198 C. *τὴν τῶν εὐτυχημάτων νέμεσιν εἰς τὸν οἶκον ἀπερεισαμένης τῆς τύχης ὑπὲρ πάντων αὐτὸς ἀναδέδεκται.* Vgl. Liv. X, 13 et fortunam ipsam vereri, ne cui Deorum nimis iam in se et constantior quam velint humanae res videatur. Das Verbum *νεμεσᾷν* in Stellen der Späteren wie Charito *ἀλλ' ἐνεμέσησε καὶ ταύτῃ τῇ ἡμέρᾳ πάλιν ὁ βάσκανος δαίμων* und Lucian *ἐπεὶ τῶν μειζόνων ἀγαθῶν ἡμῖν ὁ βάσκανος δαίμων ἐνεμέσησε* halte ich geradezu für gemissbraucht statt *φθονεῖν.* Nonn. 39, 292 *τοῖον ἔπος φθονέων νεμεσήμονι πέφραδε θυμῷ.* — Im Vorübergehen mag erwähnt sein, dass sich noch eine andre Art findet, die Erscheinung, von der wir reden, auszudrücken (häufiger wol bei den Römern): wenn jemanden das Glück längere Zeit begleitet, ermüdet es: s. Ruhnken Vellei. II, 69. — Der Fortuna invidia Lucan. I, 84. Dio Chr. T. II. p. 346. Plut. fort. Al. II, 10 ist eigentlich eine Inconsequenz.

---

## Ueberhebung (Hybris).

Die menschlichen Leiden sind nach alter Vorstellung theils unverschuldete, welche z. B. die Götter in dem Gange der Weltbegebenheiten aus unbegreiflichen Zwecken für uns senden, theils verschuldete, welche uns als strafende Folge unserer Vergehungen treffen. Denn die Götter sind natürlich die höchsten Verwalter des sittlichen Gesetzes. Das sittliche Gesetz wird durch nichts schauerlicher übertreten, als wenn der Mensch die Schranken der Pietät gegen die Götter selbst überschreitet. Schon Homer weiss uns Mythen zu erzählen von einem Pochen auf eigne Geschicklichkeit, des Sängers z. B. (*B*, 595), des Bogenschützen (ϑ 225), von einem Herausfordern in diesem hochfahrenden Sinn des Gottes selbst zu einem Wettstreite in denjenigen Geschicklichkeiten, welche man vielmehr als eine Gabe eben dieser Gottheit dankbar aufzunehmen hatte. Dass nun der Gott für solche Ueberhebung die Strafe übernimmt, liegt in dem natürlichen Kreise seines Amtes gleichsam; es ist dies keine persönliche Rache, und mag als solche nur hin und wieder unter ungeschickten Händen erscheinen. Wehe dem, der sich seiner Geschicklichkeit, seiner Kraft, seines Glückes mit Vermessenheit gegen eine Gottheit rühmt! er hat die Pietät verletzt, und sich überhebend der menschlichen Schranke hat er den Arm der Gottheit zu erwarten, welchem die Verwaltung alles Sittlichen obliegt. Auch die Geschichte der Niobe, welche sich ihrer zahlreichen Kinder rühmt, während Latona nur zwei Kinder geboren, kennt Homer schon. Als der Lokrische Ajas beim Schiffbruche der heimkehrenden

Griechen mit den Wellen ringt, heisst es ($\delta$, 502): und nun wär' er dennoch dem Todesgeschicke entgangen, wenn er nicht ein übermüthiges Wort ausgestossen hätte: „auch wider den Willen der Götter würd' er dem grossen Schwall des Meeres entgehn:“

Doch sein Prahlen vernahm alsbald der gewalt'ge Poseidon.
Siehe den Dreizack schnell in den nervigten Händen erhub er,
Schlug den Gyräischen Fels machtvoll und zerspaltete jenen.
Dort blieb stehen ein Theil, doch es stürzt' in die Fluten der Felstrumm.
Wo erst Ajas sitzend die schreckliche Lästerung ausrief,
Und trug jenen hinab in die endlos wogende Meerflut.

Auch die unglückliche Katastrophe des Telamonischen Ajas, am bekanntesten aus des Sophokles gleichnamigem Stück, beruht auf einer ähnlichen Ueberhebung: er hatte geprahlt, auch ohne Beistand der Athene siegen zu wollen. Trefflich ist es wie Athene in dem Drama des Sophokles, nachdem ihr Liebling Odysseus den unglücklichen wahnsinnigen Ajas gesehn, für Odysseus selbst daran mütterliche Ermahnungen knüpft. Odysseus sagt dort (121):

Mitleid zoll' ich ihm,
Dem unglücksvollen, ob er gleich feindselig mir,
Weil in des Unheils schweres Joch er eingezwängt.
Nicht sein Geschick mehr als mein eignes zeigt er mir.
Fürwahr ich seh's: wir Sterbliche sind anders nichts
Als Traumgestalten, als ein leichtes Schattenbild.

Worauf Athene antwortet:

Dies also schauend wolle nie ein prahlend Wort,
Odysseus, reden gegen die Unsterblichen.
Noch blähen dich in Hochmuth, wenn vor anderen
In Kraft du strotzest oder in Reichthums Vollgewicht.
Ein Tag, er bringt zwar, doch er beugt auch wiederum
Was menschlich ist. Und wisse dass bescheidnen Sinn
Die Götter lieben, doch die Schlechten hassen sie.

Eine Stelle, welche schon allein hinreichend beweisen wird, dass hier nicht von einer persönlichen Rache, sondern von der Erhaltung eines unverbrüchlichen Sittengesetzes die Rede ist. Wie sich dieses den Griechen tief und von Kindheit an eingeprägte Gefühl in der Seele eines kräftigen, seines geübten Handwerks wohl sich bewussten Mannes aus niederem

Stande gestalten konnte, dazu dient eine Anekdote, welche man sich von einem rhodischen Schiffscapitän erzählte. (Aristid. T. I. p. 802 Dind.) Dieser mit dem Sturm ringend wandte alles an, dass sein Schiff nicht umgestürzt werde. Da Sturm und Wellen fortdauerten, rief er aus: „aber wisse, Poseidon, dass du mein Schiff nicht anders als aufrecht versenken wirst!“ Man sieht, es ist eine Prahlerei gegen Gott, die aber gleichsam auf halbem Wege stehn bleibt und sich ganz hervorzutreten nicht getraut. — Noch in späterer Zeit konnte man dergleichen vermessene Aeusserungen, auch bei den Römern, nicht leicht vergessen. Dem Kaiser Augustus trug man es nach, dass er im Seegefecht gegen Sextus Pompejus, als seine Schiffe durch Sturm litten, gesagt, er werde auch wider Willen des Neptun den Sieg erlangen (Suet. 16): und auch der Kaiser Julian in seinen Cäsaren hat ihm dieses gedacht. Hohn natürlich an ihren Bildsäulen und Heiligthümern ist von ähnlichem Eindruck.

Doch wir haben die Vorstellung von der Ueberhebung bis jetzt nur von einer Seite betrachtet. Sie umfasst aber nicht nur diese vermessene Stellung gegen die Götter, sondern überhaupt die Gesinnung, welche sich bei ausnehmendem Glück, Macht oder Reichthum in thörichter Sicherheit dünkt, welche dabei des gewöhnlichen menschlichen Schicksalswechsels überhoben zu sein wähnt, und endlich in diesem Wahne sich, wie es so gewöhnlich ist, zu wegwerfender und harter Behandlung der Nebenmenschen verleiten lässt. Das letzte erklärt Aristoteles psychologisch also: Nachdem er gesagt, das Mitleid gegen Andere beruhe mit auf der Furcht, dass uns ähnliches Unglück treffen könne, sagt er ferner (rhetor. II, 8): „Diejenigen Menschen, welche sich für ausserordentlich glücklich halten, empfinden kein Mitleid, sondern überheben sich (*ὑβρίζουσι*). Wenn sie nämlich glauben im Besitz aller Güter zu sein, so glauben sie natürlich auch an die Unmöglichkeit etwas Böses erleiden zu können. Denn auch dieses gehört zu den Gütern.“ — In Vergleich mit den späteren Zeiten war im Homerischen Zeitalter der äussere Abstand von Mensch gegen Mensch und die daran sich knüpfende wegwerfende Behandlung bei dem patriarchalischen Leben der Könige mit ihren Untergebenen weniger gross oder augenfällig: gleichwol finden wir den

eigentlichen Bettler und den hülfesuchenden Fremdling, welche dem am meisten ausgesetzt waren, schon unter den ausdrücklichen Schutz vertretender Gottheiten gestellt; das Gefühl, das man ihnen schuldete, war, um mich so auszudrücken, das Gefühl der religiösen Ehrfurcht, der Pietät, wie es für diejenigen eintrat, hinter denen man gleichsam näher einen schützenden Gott erblickte, z. B. bei Priestern (*αἰδώς*)*). Und die grosse Heiligkeit des Gastrechts beruht auf dem Gefühl, den Fremdling und Bedürftigen, selbst wo er ein unangenehmer Gast sein könnte, gegen vermessene Behandlung zu schützen. Die Scenen in der Odyssee, wo der als Bettler verkleidete Odysseus von den übermüthigen Freiern mit dem Schemel und Knochen geworfen wird, erscheinen schon dort wie eine grosse Empörung in der moralischen Welt, und dieser Frevel, der kurz vor ihrer Strafe eintritt, ist auch mit grosser poetischer Geschicklichkeit dort herbeigeführt, damit ihr Maass gleichsam an der rechten Stelle voll werde. Je grösser aber in späteren Zeiten der Reichthum und die politische Macht Einzelner ward, von Königen namentlich und Tyrannen, desto mehr trat der Abstand der einzelnen Menschen gegen einander hervor, und damit die Gesinnung der Sicherheit, und die Ueberhebung über andere. Die tiefe Beleidigung über solche Gesinnung und Handlung und die sichere Ueberzeugung, dass sie ihre Demüthigung und Strafe von den Göttern zu erwarten habe, war dem Griechen auf das innigste eingeprägt. Diese Gesinnung geht als eine vorherrschende durch das ganze griechische Alterthum, und sie ist ganz vorzüglich die immer wiederkehrende Idee der griechischen Tragödie. Denn — alles was der Grieche an Pracht, Herrlichkeit und Herrschaft gesehen hatte, fand er bei den morgenländischen Königen übertroffen, schon bei Krösus; gewiss aber ist, dass die äussere Macht und der Reichthum, der sich bei dem Erscheinen des persischen Grosskönigs vor dem griechischen Auge eröffnete, verbunden mit der Sicherheit des Erfolgs, womit sie auftrat, den griechischen Sinn als ein neues und tief ihn ergreifendes und beleidigendes Schauspiel traf. Aber der Glanz zerstob und der hochfahrende

*) Vergl. schol. Apollon. IV, 1043. Auch die Stelle des Apollonius selbst. — Plat. legg. 729. E.

Stolz lag gedemüthigt zu Boden; da hatte er ja das grösseste und augenfälligste Beispiel: die Götter strafen die Ueberhebung, und in diesem Sinne fasste er die grosse Begebenheit auf. Aeschylus stellte das grosse Ereigniss und eben in diesem Sinne auf der Bühne dar, und zwar vor den Augen derjenigen, die doch durch eigene Heldenthat und Aufopferung die Schaaren zurückgetrieben, er selbst ein Mitstreiter in jenen denkwürdigsten Schlachten, bei Marathon, Salamis und Platää. Aber dennoch wie man den erbeuteten goldenen Stuhl des Perserkönigs der Göttin auf der Burg geweiht, so weihte man den ganzen grossen Erwerb eigener Anstrengung den Göttern: sie hatten die Ueberhebung gedemüthigt. In diesem Sinne wurde das Bild der Nemesis in Rhamnus aufgestellt, wie die sinnvolle Sage behauptet aus dem Marmorblock, welchen die Perser mit sich geführt um eine Trophäe über die besiegten Hellenen zu errichten.

Denn die hohe Bedeutung der Nemesis knüpft sich an eben die Vorstellung, von welcher wir reden; Nemesis nämlich ist nichts anderes als die Vergeltung der Hybris, oder die personificirte Göttin, welcher diese Vergeltung vorzugsweise obliegt. Oder noch genauer: es ist eigentlich das Gefühl der Indignation, welches die Hybris erregt; näher für uns: welche sie bei den Göttern erregend gedacht wird; daher eigentlich auch Nemesis der Götter (*νέμεσις θεῶν* oder *ἐκ θεῶν*, *θεοὶ νεμεσῶσι*), als Eigenschaft der Götter gedacht, dann auch (wie wirs beim *φθόνος* sahen) als selbständige Gottheit personificirt, dies zuerst bei Hesiodus, während die Ausdrücke wie: er hat die Nemesis der Götter zu erwarten, ihm ward Nemesis der Götter, scheuen die Nemesis der Götter, die Götter empfinden Nemesis (*νεμεσῶσι*) u. s. w., immer dabei fortdauern. „Nachdem Solon sich entfernt hatte, sagt Herodot (I, 34), ergriff den Krösus grosse Nemesis von Gott, wie zu vermuthen ist, weil er glaubte, er sei von allen Menschen der glücklichste*).“ Sie ist — denn

---

*) Schol. Hes. Theog. 223: „Homer kennt die Sache, die Göttin aber nicht.“ Richtig; er hätte auch sagen können: „die Sache und das Wort für die Sache.“ Wenn Achilles so schrankenlos in seinem Schmerz ist und so rücksichtlos an dem Leichnam des Hektor frevelt, so mag er sich hüten *μή, ἀγαθῷ περ ἐόντι, νεμεσσηθῶμέν οἱ ἡμεῖς*, sagt Apollo

wir sehen, wie tief diese Indignation bei dem Griechen war — eine strenge Göttin, eine Unentfliehbare — Adrastea — welche unfehlbar das Heraustreten aus der menschlichen Schranke und dem menschlichen Gleichgewicht bestraft. Da-

---

Ω, 53. — Bei Hesiodus ist die Göttin op. 202 noch milder gedacht, sich betrübend über die Uebertretungen der Menschen: gerade wie in demselben Gedicht die Dike, s. meine quaest. ep. p. 239. In der Theogonie (223) schon bezeichnet mit dem Beisatz der hart strafenden: πῆμα θνητοῖσι βροτοῖσι, wo πῆμα ebenso gesagt ist wie z. B. vom hart strafenden Ὅρκος, τὸν Ἔρις τέκε πῆμ' ἐπιόρκοις, op. 806. —

Der Gedanke, die Helena zur Tochter der Nemesis zu machen, scheint darauf zu beruhen, dass die Verführung derselben durch Alexandros (von Verführung der Frauen ist aber ὕβρις und ὑβρίζειν recht eigenthümlich im Gebrauch; daher das Wortspiel bei Manetho IV, 495 μοιχείας ἀγαπῶντας, ἐν αἷς ὕβρις, οὐ Κύπρις ἄρχει) eine so schreckliche Nemesis nach sich zog, auf dem augenscheinlichen Schutz der Nemesis, in dem Helena dadurch erschien. — Dass man Adrastea zur Nährerin des Zeus machte, was Volkserfindung scheint, von den Orphikern aus ihr benutzt, ist ebenso verständlich als wenn man etwa fabelte, Merkur sei von der Apate genährt. — Ebenso leicht begreiflich ist, dass der Begriff Nemesis auch im Plural gedacht werden konnte, wie man ihn in Smyrna dachte, wo bekanntlich mehrere Νεμέσεις verehrt wurden. Denn jeder Gott hat eine νέμεσις, oder wenn man will, auf eine Hybris können νεμέσεις folgen. Dies ist von selbst verständlich, selbst ohne nahe liegende Analogien und die bekannten Epigramme T. II. p. 190 Jac. (καὶ κάλλους εἰσί τινες νεμέσεις) und T. III. p. 30. Wenn aber Nemesis die Cybele wäre, wie Marquardt will (Cyzicus 116), so wäre der Plural ebenso denkbar als eine mehrfache Pallas, Jupiter u. s. w. Und gar Göttermütter! — Νεμέσεια war in Athen ein Todtenfest. Gegen die Todten kann man auf vielerlei Weise ὑβρίζειν, auch davon eigentlicher und gangbarer Sprachgebrauch: wenn man gestorbene Feinde selbst z. B. höhnt, die Gräber verletzt. Ἄκουε, Νέμεσι τοῦ θανόντος ἀρτίως Soph. El. 782. Synes. ep. 4. Dergleichen etwa vorgekommene ὕβρεις der Nemesis öffentlich abzubitten konnte jenes Fest bestimmt sein. — —

Die im Text angeführten Redensarten zeigen schon wie leicht νέμεσις in den Begriff der Vergeltung, die aus νέμεσις stammt, übergehen könne. Entschiedene Beispiele bei Plutarch Sympos. II, 1, 9 (wo die Worte σου τὸν υἱόν zu streichen sein werden und darauf statt τὸν υἱόν zu schreiben τὸν ὦμον, nach πῶς ἄν τις διακρίνειε c. 5 p. 88. F). VII, 2, 2. —

Ζεὺς νεμέτωρ bei Aesch. Sept. 481 ist, wie die Stelle selbst deutlich lehrt, Zeus in der Eigenschaft dass er die Hybris straft: gleichsam Ζεὺς Νέμεσις.

her wo es irgend scheinen konnte, dass man den Standpunkt seiner menschlichen Niedrigkeit sich vergessend übertrete, wenn man eine grosse Freude, Gelingen oder Erwartung aussprach, oder was einem eigenen Lobe ähnlich sah, schaute man im Geiste die Nemesis und setzte die Worte hinzu: „ich bete die Adrastea an," „Adrastea sei gnädig," „mit der Adrastea sei's gesagt" u. dgl. Auch spuckte man wol als Zeichen der Selbsterniedrigung in den Busen.

Der Redner gegen Aristogiton sagt, siebenmal habe Aristogiton ihn im Solde der Anhänger des Philipp vor Gericht gezogen und zweimal bei Ablegung der Rechenschaft ihn verklagt. „Und ich, fährt er fort (I, 37. T. V Be.), der ich ein Mensch bin, bete die Adrastea an und hege den Göttern und euch allen, ihr Athener, die ihr mich gerettet, grossen Dank. Du aber hast nie etwas wahres gegen mich vorgebracht." D. h. Und ich — will zwar nicht so vermessen sein und sagen, ich müsse wol ohne allen Fehl sein, da ich aus so wiederholter Anklage frei hervorgegangen.

Auch in Sprichwörtern prägte sich diese Vorstellung von der Ueberhebung aus. „Ueberhebung löst Liebe auf" (*ὕβρις ἔρωτας λύει*, s. Wernsd. Himer. p. 273). Das bekannteste und älteste und immer wiederkehrende: „Sättigung (d. h. der Besitz alles Wünschenswerthen) erzeugt Ueberhebung*)." Volksthümlich ist der Ausspruch des Heraklit: „Ueberhebung muss man mehr löschen als Feuersbrunst" (*ὕβριν χρὴ σβεννύειν μᾶλλον ἢ πυρκαιήν*, Diog. La. IX, 2). Für einen einzelnen Fall mag hier noch stehn, was dem Pittakus zugeschrieben wird (Diog. La. I, 78): „Unglück wirf keinem vor, Nemesis scheuend." Und wollte man hieher gehörige treffliche Sprüche aus den griechischen Schriftstellern ziehen, man würde kein Ende finden. Ein solcher Ausspruch aus den Eumeniden des Aeschylus heisst:

Der Unfrömmigkeit Kind ist Ueberhebung fürwahr:
Doch aus Gesundheit des Sinns kommt allgeliebtes, viel ersehntes Glück.

---

*) Wenn es umgekehrt wird (orac. Herod. VIII, 77. Pind. Ol. XIII, 13), wird es heissen: übermüthiger Sinn erzeugt Genügen, Selbstgenügen. — Jenes anders ausgedrückt *εὐδαιμονία ὑπερηφανίας ποιεῖ*, Stob. T. 22, 31. Das griechische Sprichwort dürfte Claudius Quadri-

Was er hier Gesundheit des Sinnes nennt (*ὑγίεια φρενῶν*) ist offenbar dichterischer Ausdruck für das gewöhnliche *σωφροσύνη* (Sophrosyne): die allerdings jenes besonnene Bewusstsein und die Haltung ausdrückt, welche der Hybris entgegensteht, wiewol nur moralisch gefasst: religiös wol *αἰδώς* (Aidos): — und man weiss, welche Rolle diese Tugend überall im Bereich moralischer Betrachtungen bei den Griechen spielt. — Ihr Umfang ist grösser als es bisher erscheinen mag: denn auch den Begriff der Hybris haben wir noch nicht ganz erschöpft. Wir erkannten sie bis jetzt als Vermessenheit gegen die Götter, als den sichern Trotz auf Reichthum, Macht und Glück und die leicht hieraus hervorgehende Ueberhebung über die Nebenmenschen in wegwerfender und harter Gesinnung und Handlung (wie denn z. B. auch absichtliche Schläge bei den Griechen in die Rubrik der Hybris gehören, und diese es ist, welche den Demosthenes an seiner Ohrfeige — mag sie so heissen — vorzüglich empört). Aber es erscheint den Griechen das dem Menschen geordnete Sittengesetz überhaupt und in jeder Beziehung als ein *μηδὲν ἄγαν*, ein nichts zu viel: jede Ausschweifung über das Maass, z. B. durch Leidenschaftlichkeit, erschien ihm als eine Ueberhebung, als ein Vergessen der menschlichen Schranke: ja selbst, um anzuführen was als das unschuldigste erscheinen könnte, äusserer Prunk, ja eine ausgelassene Lustigkeit erregte ihm diese Empfindung und hiess ihm Hybris*). Aber auch Maasslosigkeit im Schmerz.

---

garius vor Augen gehabt haben in seinem Animos eorum habentia inflarat (Non.).

*) Wird auch auf Thiere übertragen. Vgl. Gregor. Cor. p. 542. Wessel. Her. IV, 129. Und Pind. Pyth. X, 55 die *ὀρθία ὕβρις* der hyperboreischen Esel, über die Apollo wohl lachen konnte, da ihm deren noch ganze berühmte Hekatomben geopfert wurden, wie Pindar berichtet. — Von Wildheit: *τῶν ταύρων τοὺς ὑβρίζοντας* Philostr. vit. soph. p. 553, *βοῦς ὑβρίζουσα ἔτι ὑπὸ ἀγριότητος* Pausan. II, 35, 4. Dass auch dies nicht einmal etwa ein unempfundener Missbrauch des Wortes ist, beweist das Bruchstück des Archilochus (s. Taf. zu Pind. l. l.) *ὦ Ζεῦ, πάτερ Ζεῦ, σὸν μὲν οὐρανοῦ κράτος, Σὺ δ' ἔργ' ἐπ' ἀνθρώπων ὁρᾷς Λεωργὰ κἀθέμιστα, σοὶ δὲ θηρίων Ὕβρις τε καὶ δίκη μέλει.* Auch in der leblosen Natur gewahrte man nach menschlicher Analogie Hybris, z. B. ein reissender, schwellender Fluss: *Ἥξεις δ' Ὑβριστὴν ποταμὸν οὐ ψευδώνυμον* Aesch. Prom. 742. Aus dieser Auffassung der Natur

Kurz jedes maasslose Verhalten im Glück wie im Unglück fällt unter die Hybris (vergl. Plutarch Trostschrift an Apollonius K. 4.). Man wird nach dem allen ungefähr abnehmen können, dass alle Kapitel, welche bei uns heissen Pflichten gegen Gott, gegen uns selbst, gegen unsern Nächsten, in einer griechischen Ethik in dieser einen Vorstellung ihren Einigungspunkt finden würden: und so ist es in der That; nach den obigen Andeutungen eine Bearbeitung des mannigfaltigen Gebrauchs dieses Wortes nur für das Wörterbuch würde dies vollkommen ins Licht setzen: es ist diese Vorstellung der eigentliche Angelpunkt ihrer religiösen Moral.

Die Athener waren, wie man aus den Rednern oft gewahr wird (s. z. B. Dem. Mid. 39, 46), auch aus dem politischen Gesichtspunkt die Hybris als unerträglich und beleidigend aufzufassen geübt: der bürgerlichen Gleichstellung ihrer Demokratie steht sie schnurgerade entgegen; und die Beleidigungen, die man in gerichtlicher Sprache im engern Sinne als Hybris bezeichnete, Schläge nebst ähnlicher grober und thätlicher Beschimpfung, auch wol gewisse Beschimpfungen mit Worten, und Schändung*) ergeben öffentliche Klage, indem man in

---

dürfte noch manche Fabel in den Metamorphosen ihr Verständniss erhalten. Z. B. die Fabel von den überragenden Bergen Hämus und Rhodope, die einst übermüthige Menschen gewesen (Ov. Met. VI, 87). — Ein Vers, der sich keck über die Regeln des Metrums wegsetzt, heisst *ὑβριστικός* Phaedr. 252. A. (so zu verstehen scheint mir am einfachsten). — Solche holprige Impertinenzen können „drollig“ herauskommen. —

An obiges mag sich schliessen von Hybris gegen die Natur die schöne Art zu reden *τὰ πλησίον νάματα καθύβριστο καὶ διέφθαρτο* Plut. Aristid. 16: durch Unrath nämlich. Solch ein klares und reines Gewässer macht den Eindruck von etwas Heiligem und Göttlichem, auch ohne dass an Nymphen gedacht wird, die freilich nach demselben Gefühl gebildet wurden. (Die Flussgötter mögen mehr Ausdruck des Göttlichen sein, das sich in der Kraft und dem Segen der Flüsse offenbart.) Man erinnere sich zur Stelle des Plutarch an Hes. op. 737 *μηδέ ποτ' ἀενάων ποταμῶν καλλίρροον ὕδωρ ποσσὶ περᾶν, πρίν γ' εὔξῃ ἰδὼν ἐς καλὰ ῥέεθρα, χεῖρας νιψάμενος πολυηράτῳ ὕδατι λευκῷ. Ὃς ποταμὸν διαβῇ, κακότητι δὲ χεῖρας ἄνιπτος, τῷ δὲ θεοὶ νεμεσῶσι καὶ ἄλγεα δῶκαν ὀπίσσω.*

*) S. Meier und Schömann Attischer Prozess S. 320 ff. Der Bemerkung von Böckh S. 326 Anm. kann man wol nicht anders als beistimmen.

solcher Behandlung des Einzelnen das Gemeinwesen als misshandelt ansah (Dem. Mid. 13). Merkwürdig ist es, und fanden es schon die alten Redner (Mid. 14. d. Aesch. Tim. 17), dass in das Gesetz περὶ ὕβρεως auch die Sklaven ausdrücklich mit eingeschlossen waren. Aeschines erklärt den Sinn des Gesetzgebers dahin, um die Freien zu gewöhnen, sich der Hybris gegen Freie gar zu enthalten, habe er's selbst nicht gegen Sklaven gestattet: „und überhaupt, sagt er, wer in der Demokratie, wogegen auch immer es sei, ein Hybristes (ὑβριστής) ist, den hielt er nicht für geeignet am Staatswesen Theil zu haben.“ Besser hebt Demosthenes die ausserordentliche Menschenfreundlichkeit, die das Gesetz darin zu erkennen gebe, hervor (14. d.): und vom Gesetzgeber urtheilt er (13. d.): „nicht wer der Leidende sei, glaubte er in Betracht ziehen zu müssen, sondern die Beschaffenheit der Sache selbst: und da er sie unangemessen fand, gestattete er sie überhaupt nicht, auch gegen Sklaven nicht.“

Näher gewiss der Wahrheit, als Aeschines. Uns scheint darin einfach der Beweis zu liegen, wie sehr der ganze religiöse Gehalt des Begriffs, wie wir ihn kennen gelernt, in dem Gesetzgeber noch lebendig gewesen, und er den Schutz auch dem Sklaven eben so wenig zu entziehen erlaubt hielt als etwa die Wohlthat des Asyls. Dass dem Gesetze nach die gerichtlichen Folgen der Hybris gegen Sklaven wenigstens nicht in allen Fällen ganz dieselben waren als gegen Freie (Mid. 14. c.), dadurch war auch dem bereits ausgebildeteren griechischen Bürgerthum sein Recht geschehn.

Mochten nun die verschiedenen Völkerschaften Griechenlands, unter einander verglichen, nicht alle in Gesinnung von dieser Idee gleich durchdrungen, in der Aeusserung gesittigt erscheinen: mochten die Athener den schönen Ruhm, darin allen voranzustehn (s. Pausan. I, 17, 1)*), mit demselben Recht sich erworben haben, als die Thebaner für so grobe und hand-

---

*) Daselbst die Altäre des Ἔλεος und der Αἰδώς. Und die Altäre der Hybris und Anaideia, die man nach der Cylon'schen Sühne errichtete (Cic. legg. II, 11) hatten denselben Sinn. Nachdem die bösen Gottheiten einmal zur Ruhe gebracht waren, sollten sie so gnädig sein und die Athener verschonen.

fertige Gesellen gelten wie Dicäarch sie schildert (ὑβρισταί, ὕβρις: Dic. βίος Ἑλλ. p. 27. 28 Buttm.): dennoch war es ein Nationalbewusstsein den Barbaren gegenüber, und der festgehaltene Gegensatz zwischen Griechen und Barbaren beruhte in ihrer Vorstellung ganz besonders mit darauf, diesen jene heilige Scheu vor der Hybris in Gesinnung und Handlung fremd zu sehen und zu wissen, welche der Grieche so wohl kannte*).

Nichts anderes war es wol, woraus bei den delphischen Tempelpriestern die merkwürdige Fassung eines Orakels an die Römer hervorging, als diese in ihrer Noth nach der Schlacht bei Cannä dorthin geschickt, um über die Göttersühne sich Rath zu erholen: opfert diesen und jenen Göttern, beschenket von der Beute den pythischen Apollo, und dergleichen auf den Kultus bezügliches; am Schluss die überraschende Wendung: den Uebermuth (lasciviam) haltet fern von euch (Liv. XXIII, 11).

Den Römern ist gleichfalls der Begriff der Hybris in der Ausdehnung und dem Gehalte der griechischen Vorstellung fremd gewesen, wie es denn an einem entsprechenden Ausdruck fehlt. Obgleich Macrobius sich von der Nemesis ausdrückt „quae contra superbiam colitur" (Sat. I, 22), so wird man sich bei einigem Versuch auch mit diesem Wort bald an der Grenze befinden: ja vielleicht diejenigen lateinischen Wörter, die den Begriff der Losgebundenheit, Freiheit, Frechheit enthalten, und ein solches hatte so eben Livius gewählt, bieten sich zur Uebersetzung häufiger dar als jenes**). Keines irgend erschöpfend, gleich gestimmt, keines wurzelt in der Religion. So kannten die Römer auch von Hause aus die Nemesis nicht:

---

*) S. z. B. Herod. I, 89. VIII, 77. Aesch. Ag. 909 Well. Dem. Mid. 30. c. Eur. Med. 523. Plut. Lys. 6. Diod. 13, 23. — Philostr. vit. soph. p. 520. Julian. ep. 63 p. 132 Heyl. (ἀλαζονεία βαρβαρική). — Und wir sollen glauben, dass der Kultus der Nemesis aus Thrazien stamme (Marquardt Kyzikus 114, 115) oder aus dem Morgenlande (Zoega Abh. S. 41).

**) Vulcat. Gallican. vit. Av. Cass. c. 9 „cum suis etiam in lite obiici fortunam propriae vetuisset domus, damnatis aliquibus iniuriarum, quod in eos petulantes fuissent." D. i. ὑβριστικοί. — Die Altäre der Hybris und Anaideia übersetzt Cicero Contumeliae et Impudentiae (legg. II, 11).

später als man sie im Capitol aufgestellt, erhielt sie doch keinen römischen Namen, was Plinius bemerkt, XI, 45, 103 (quae Dea Latinum nomen ne in Capitolio quidem invenit), XXVIII, 2, 5 (cur et fascinationibus adoratione peculiari occurrimus alii, Graecam Nemesin invocantes, cuius ob id Romae simulacrum in Capitolio est, quamvis Latinum nomen non sit), wie doch die Römer sonst zu erfinden oder zu assimiliren pflegten. Nun wurde sie zwar allgemeiner bekannt, wie die Dichter und andere Schriftsteller etwa seit Cäsars Zeit die Nemesis, Rhamnusia, Adrastea häufig haben. Und in einzelnen Phasen ihrer Erscheinung, z. B. als Vergelterin verschmähter Liebe oder der Prahlerei, war sie leichter zu fassen: wo sie umfassender gedacht werden soll, finden wir die Römer in Erklärungen übergehen, selbst wo so wenig philosophisches Colorit ist als bei Julius Capitolinus: Nemesis, i. e. vis quaedam Fortunae, vit. Max. et Balbin. c. 8, und selbst die bekannte Stelle des Ammianus Marcellinus (XIV p. 42 Bip.), wie sehr sie im Geiste der damaligen Theologie geschrieben ist, verräth doch dort das Bewusstsein etwas Ungangbares zu berühren. In der römischen Kaiserzeit wurde der Kultus einer Göttin, Namens Nemesis, allgemein: aber es tritt aus Inschriften hervor, wie wenig ihnen der griechische Begriff der Nemesis einging: auf Fortuna, deren Begriff bei den Römern so sehr ausgebildet war, erscheint der Name am gangbarsten übertragen*). Wer die Wandelbarkeit des Glückes schaut und bedenkt, kann gestimmt werden dadurch z. B. zum Mitleid gegen andere, abgehalten werden vom dreisten Vertrauen auf sich und das Seinige. Hier ist der Punkt wo Fortuna und Nemesis an einander treten. Man lese dazu Diodor XIII, 21 (wo auch der Ausdruck *προσκυνεῖν τὴν τύχην*) und XI, 92. An der letzten

*) Die Inschriften bei Gruter: Deae Nemesi sive Fortunae, und Fortunae Rhamnusiae, z. B. von Harduin angeführt zu Plin. 28, 2, 5: Nemesi Campestri, gewiss richtig erklärt von Welcker zu Zoega Tyche und Nemesis Abh. S. 55 Note. Und hienach was sonst als Fortuna wird sie sein in der Inschrift bei Orelli 4121 Deae Nemesi Ael. Diogenes et Silia Valeria pro salute sua et filiorum suorum mater et pater ex voto a solo templum ex suo fecerunt collegio utriculariorum. Sonst sieht man aus Plinius (s. vorher), dass sie auch als Abwenderin gegen Fascination sich in römischen Köpfen specialisirte. Ungriechisch.

Stelle wird über einen schutzflehenden Feind, der seine Zuflucht zum Altar genommen, verhandelt. Einige stimmen dafür, man müsse den Schutzflehenden erhalten, das Glück und die Nemesis der Götter bedenkend (*καὶ τὴν τύχην μαὶ τὴν νέμεσιν τῶν ϑεῶν ἐντρέπεσϑαι*) . . . . Den, der durchs Glück gestürzt sei, zu tödten, gebühre sich nicht. — So der Grieche, der wohl trennt: — aus den Römern sehr wohl Ovid, Trist. V, 8 —: denn dadurch sind beide Göttinnen noch sehr weit entfernt dieselben zu sein, so lange nicht die beiderseitigen eigentlichen Begriffe noch sehr verschoben werden. Ebenso wenn die Verwechslung etwa daraus hervorging, dass Nemesis, da das Ueberschwengliche sich zu überheben pflegt, oft einen Umschwung des hochragenden Glückes herbeiführt (hymn. Mesom. „Fastus inest pulchris sequiturque superbia formam“ Fast. Ov. I, 419. Epigr. Diodori V, T. II. p. 171 Jac.?). Auf jeden Fall entfernte man sich von solchen Punkten, die zur Anknüpfung führen konnten, gar sehr, und die griechische Nemesis vergass man ganz, wenn man der Nemesis als solcher einen Tempel widmen konnte für Wohlergehn oder Erhaltung des Lebens. Und doch als allgemeine Göttin des auffallenden Schicksalsumschwungs bringen sie auch ein Paar griechische Stellen der spätern Zeit: Luc. asin. 35. 56.

---

Es liegt uns ob, einige Stellen zu erwägen, in denen Nemesis und der Neid, von dem wir früher gehandelt, verwechselt worden oder vielleicht nur verwechselt scheinen. Eine solche Verwechslung hat, nachdem wir beide Begriffe als sehr verschieden erkannt, von vornher die Wahrscheinlichkeit nicht für sich. Demosthenes (cor. 305), gegen die Vorwürfe seines öffentlichen Lebens, die sein Gegner ihm gemacht, zur Vertheidigung gezwungen, zählt seine Verdienste auf. Dann setzt er hinzu: „damit ihr aber wisst, dass ich meine Worte viel geringer wähle als die Sachen sind, scheuend den Neid (*εὐλαβούμενος τὸν φϑόνον*), lies mir, Schreiber, die Belege.“

Sollte man nicht erwarten: scheuend die Nemesis? — Nichts hindert hier den Neid der Menschen zu verstehn. Denn es besitzt der Neid des Menschen auch nach griechischer Vorstellung (andere Völker kennen sie gleichfalls, wie bekannt)

die zauberhafte Wirkung, den Gegenstand, den er trifft, zu schädigen*). Eine Vorstellung, deren Entstehung man wol nachempfinden kann, besonders wenn man bedenkt, dass dem Blicke des Neidischen, seinem bösen Auge, diese Wirkung vorzugsweise zugeschrieben wurde**). Der nach dem beneideten Gegenstande, und doch mit einer gewissen unheimlichen Verdrehtheit und Unsicherheit geheftete Blick schien dem Getroffnen gleichsam Blut und Blüthe auszusaugen (*τήκειν*). Indessen schien auch ausserdem die blosse abwendige Natur des Neides die gleiche Wirkung hervorbringen zu können; sei's dass man die Wirkung, die der Neid an dem Neidischen selbst übte***), gegen den angefeindeten Gegenstand ihn noch natürlicher ausübend dachte, sei's dass man diese Misswollende Gesinnung wie eine geistige Dysphemie betrachtete. Wer aber gross redet von sich, macht gewiss diesen Neid der Menschen rege und hat Ursach ihn zu scheuen. Ja bei den Römern war dies ja von altersher das gewöhnliche: absit invidiā, absit invidia verbo†). Aber noch mehr. Sokrates bei Plato Phaed.

*) Nonn. VIII, 208 *πῇ σεο κάλλος ἐκεῖνο; τίς εἴδεϊ σεῖο μεγαίρων Πορφυρέους σπινθῆρας ἀπημάλδυνε προσώπου;*

**) S. zu Alciphron I, 15, wo das Sprichwort ist: „feindselig und neidisch ist der Nachbarn Auge.“ Markl. Stat. IV, 8, 16. Voss Ecl. Virg. 103. III. u. A. Nonn. 31, 74 *Μέγαιρα βάσκανον ὄμμα φέρουσα.* Womit zu vergleichen Lith. 222 *ἀμφὶ δ' ἄρ' αὐχένι παιδὸς ἀερτάζουσα τιθήνη λᾶαν ἐρητύσει κακομήτιος ὄσσε Μεγαίρης*, auch wegen der Anwendung der *Μέγαιρα* als Neidgöttin, d. h. als den gewöhnlichen menschlichen Neid wie eine Person darstellend, was sonst *Φθόνος*, z. B. Callim. Apoll. 105. Dass es Sache einer guten Amme und Wärterin war, gegen solche Bezauberung die Mittel zu kennen, schon hymn. Cer. 227. Von den obscönen oder auffallenden Gegenständen, die man anhing, um das Auge darauf abzuziehn, vor allen Lob. Agl. 970 ff. — Unter manchem Aberglauben, der hieran sich knüpfte, ist interessant Arist. probl. 20, 34. — *ἄφθονος* reichlich.

Zu unterscheiden übrigens von dieser Wirkung des Neides ist, dass man auch dem Auge einzelner Menschen oder Nationen als abnorme Naturerscheinungen eine schädliche Wirkung zuschreibt. Die Stellen aus Plutarch (der auch dies auf den Neid zurückzuführen versucht), Plinius, Gellius sind bekannt.

***) macies in corpore toto Ovid. Met. II, 775.

†) Dieser Neid, glaub' ich, ist es, den Zeus abwehren soll Rhes. 444, und Adrastea das. 332 (Adrastea möge abwehren den Neid meines Mundes, d. h. den meine prahlerischen Worte erregen).

95. b. sagt auf ein grosses Lob, das ein Schüler seiner überraschenden Gewandtheit zur Widerlegung unumstösslich scheinender Gegengründe ertheilt: „rede nicht gross, mein Bester, damit uns nicht ein Neid (*βασκανία*, vielleicht besser „eine Bezauberung“) die Rede, die wir vorbringen wollen, umstürze.“ Und doch befindet sich Sokrates hier unter lauter wohlwollenden und ergebenen Schülern. Also das blosse Aussprechen einer Prahlerei oder grossen Lobes zieht, um so zu sagen, wie ein Magnet die physische Wirkung einer Beschädigung nach sich. Dies ist, was wir Beschreien nennen. Und dahin gehört, wenn der Cyklop bei Theokrit (VI, 39) selbstgefällig seine Schönheit bewundert, und um die Baskania zu vermeiden dreimal in den Busen spuckt; was ihn ein altes Weib gelehrt: *ὡς μὴ βασκανθῶ δέ, τρὶς εἰς ἐμὸν ἔπτυσα κόλπον· ταῦτα γὰρ ἁ γραία με Κοτυτταρὶς ἐξεδίδαξεν.* (Vgl. *καλαὶ μέν ποτ᾽ ἔσαν, καλαὶ φόβαι Εὐτελίδαο. Ἀλλ᾽ αὐτὸν βάσκαινεν ἰδὼν ὀλοφώιος ἀνὴρ Δινήεντι ῥόῳ, τὸν δ᾽ αὐτίκα νοῦσος ἀεικής* — Plut. Sympos. V, 7, 4.)

---

Bei Euripides (El. 835 Bothe) will Electra dem Leichnam des eben getödteten Aegisthus eine wenig freundliche Standrede halten; doch zaudert sie anfangs: „denn,“ sagt sie, „ich scheue mich, an dem Todten zu freveln, dass nicht jemand mich mit Neid treffe.“

*νεκροὺς ὑβρίζειν, μή μέ τις φθόνῳ βάλῃ.*

Orest: Es ist niemand, der dich tadeln wird.
Electr.: Unsere Stadt ist verdriesslich und zur bösen Nachrede geneigt.

Hier sieht man *ὕβρις* und *φθόνος* verbunden. Man sieht aber auch sogleich, dass entweder zu verstehn ist: ich scheue mich am Todten zu freveln, damit nicht jemand deshalb mir das Glück jetzt den Feind getödtet zu sehen beneide — oder, was richtiger ist, *φθόνος* bedeutet hier nicht Neid, sondern die abwendige Gesinnung der Menschen, welche eine Folge ist ihres Unwillens über Handlungen, die der höchsten Missbilligung unterliegen: wie der Römer sein invidia häufig gebraucht: in invidiam incurrere. Auch dieses bedeutet *φθόνος* und das zusammengesetzte *ἐπίφθονος*: und diese Missstimmung hat gleichfalls die Wirkung uns Schaden zuzufügen als eine

geistige Dysphemie, um diesen Ausdruck beizubehalten. Freilich ist ja die wirkliche Dysphemie, die böse Nachrede (*ψόγος*), die ebenso gefürchtet wird, gewöhnlich damit verbunden*).

Allerdings tritt nun hier, obgleich *νέμεσις* eigentlich die moralische Beleidigung über die That, *φθόνος* die daraus hervorgehende Abneigung gegen den Menschen bedeutet, welche ihm vielmehr Böses als Gutes gönnt, beides sehr nahe an einander, wie in den bekannten Redeweisen *οὐ φθόνος* und *οὐ νέμεσις*, und in *ἐπιφθονεῖν*, Herod. IX, 79. Und in

*) Nur so gedacht befriedigen Eur. El. 30. Hec. 288. Dahin gehört Aesch. Agam. 920. 1 Well. (wo Wellauers Interpunction nicht gebilligt werden kann), vgl. V. 911. Wiewol was Agamemnon dort thut zugleich als ein Ausstellen der Macht und des Reichthums auch dem Neide im eigentlichen Sinne unterliegt: daher vielleicht 913. Wie feindseliger Sinn verderblich wirkt, vgl. Apollon. IV. 1669. 1675. — Dagegen hat der gute Ruf schon an sich selbst die Wirkung des Segens. Ag. Aesch. 912. Uebrigens dürfte aus diesem Begriff von *φθόνος* der zusammenfallende Gebrauch der Formeln *οὐ φθόνος* und *οὐ νέμεσις* zu erklären sein. Die ungemein schwierige Stelle bei Sophokles El. 1466

*ὦ Ζεῦ, δέδορκα φάσμ' ἄνευ φθόνου μὲν οὐ*
*πεπτωκός· εἰ δ' ἔπεστι Νέμεσις, οὐ λέγω,*

wo von der invidia deorum auf keinen Fall die Rede sein kann, bedeutet, wie ich glaube: ich sehe einen Todten der ohne Misswollen der Menschen freilich nicht gefallen ist: ob aber Nemesis darauf steht (oder dabei ist), bleibe ungesagt. D. h. Menschen (mit nächster Beziehung auf die dabei stehende Electra) werden freilich die Schuld an dem traurigen Tode des Orestes fern von der Heimath, fern von der Todtenpflege der Seinen (s. V. 865) mir beilegen und deshalb mir nichts gutes wünschen. Ob aber die Götter mir auch eine solche Versündigung an ihm zuschreiben, lass' ich ungesagt. Ueber das erste setzt er sich ungläubig hinweg, ja er scheint es nicht ohne Schadenfreude zu sagen, da Electra zunächst darunter leidet: das zweite ahndet er und fürchtet er, und hier ist die religiöse Scheu sogar bei ihm so stark, dass selbst er nicht dreist genug ist dies geradezu abzuleugnen oder zu verbergen. Auch was er zunächst sagt:

*χαλᾶτε πᾶν κάλυμμ' ἀπ' ὀφθαλμῶν, ὅπως*
*τὸ συγγενές τοι κἀπ' ἐμοῦ θρήνων τύχῃ*

erklärt man wol am besten als hervorgehend aus diesem bösen Gewissen, das ihn treibt dem Todten durch ein Ceremoniell etwas zu Liebe zu thun, wie er sich einbildet. Indem dadurch zugleich durch innere Beweggründe die Enthüllung der Leiche, in der er Klytämnestra erkennen soll, herbeigeführt wird, erscheint das Ganze als ein Meisterstück psychologischer und poetischer Kunst.

*ἐπίφθονος* durchweg (*ὡς ἄρα αἱ λίην ἰσχυραὶ τιμωρίαι πρὸς θεῶν ἐπίφθονοι γίνονται*, Her. IV, 205). Dass aber in den stehenden und gleichsam durch religiöse Weihe geheiligten Begriffen und Formeln statt der Nemesis der Götter auch *φθόνος θεῶν* gesagt worden, ist jedenfalls selten, doch scheinen einige Beispiele auch dafür zu sein (Eurip. Iphig. Aul. 1102 Herm. und Suppl. 348)*).

---

## Nachtrag.

### Die Perser des Aeschylus. (Bei Gelegenheit der zweiten Auflage von Droysens Uebersetzung des Aeschylus. 1843.)

Sophokles wiederholt auf der Bühne erscheinend, eine Uebersetzung des Aeschylus in wenigen Jahren zum zweiten Male

*) Auffallend, wenn die ernste und strenge Nemesis (Rhamnusia) bei Statius (gerade bei ihm) sylv. II, 6, 73 mit der schadenfrohen Göttin Invidia, welche das Glück zerstört, verwechselt ist, wenigstens wie wir die Stelle jetzt lesen (Fortuna zu verstehen scheint unerträglich). Alles, was Markland dafür beibringt, ist fremdartig. Nemesis steht in seinen Stellen in ihrem vollen Rechte: und Hesychius *νέμεσις, ὕβρις, μέμψις, φθόνος* enthält Erklärungen des Appellativums wie wir sie auch bei den Scholiasten finden. So kann *οὐ νέμεσις*, wie wir oben gesehen, durch *οὐ φθόνος* paraphrasirt werden, durch *ὕβρις* findet man *νέμεσις* schlecht genug erklärt bei Schol. Pind. Pyth. X, 44. Dass sie je mit Ate verwechselt worden, wie Böttiger will (opusc. 205), ist unrichtig, obgleich es eine noch scheinbarere Stelle giebt als die seinigen. Freilich ist in dem, was über diese Verwechslungen von mehreren gesagt worden, viel gefehlt. Bei den Griechen beruhen die wirklich vorkommenden sämmtlich auf der bekannten philosophischen und theologischen Speculation, wonach sie freilich nicht nur mit vielen Gottheiten, sondern mit allen (de mundo 7 p. 323 Kapp.) dieselbe sein kann (selbst die Hauptstellen bei den Römern sind der Art), oder gar auf rhetorischen Spitzfindigkeiten, die denselben Erfolg haben (Dio Chrys. or. 2 *περὶ τύχης* T. II. p. 330). — Bei Nonnus, der sie wiederholt (unter ihren beiden Namen) hat, ist es vielleicht mehr zu verwundern, wie er sie immer ganz in ihrem Amte erhalten, als dass einmal durch einen Ausdruck (48, 416 *κυβερνήτειρα γενέθλης*) der Begriff der Tyche (so denk' ich, s. 16, 220) hineinspielt. (Gräfes Conjectur 439 muss ich gar sehr bezweifeln, halte auch *τύχη* nicht für das richtige, sondern *θεά*.) Doch ich breche hier ab, mit dem Gefühl, wie sehr ich für das Gegebene und Uebergangene um Nachsicht zu bitten habe.

uns dargeboten: fast sollte man schliessen, das Griechenthum sei gross unter uns. Dennoch muss hierbei eine Täuschung walten. Denn sicherer ist die Rechnung: wo der Barbarei viel ist, kann das Griechenthum nicht anders sein als gering. Und doch gewiss wäre namentlich auch eine Bekanntschaft mit ihren grossen Tragikern höchst wünschenswerth. In einer Zeit der falschen Propheten thut es wahrlich Noth, mit der Farbe der ächten Propheten aus jeder Zeit recht vertraut zu sein, und Aeschylus und Sophokles gehören zu ihnen. Haben nun alle jene Bemühungen die Gemeinde der Griechenfreunde auch nur um wenige vergrössert, so ist es Gewinn. Antigone war dazu ohne Zweifel besonders geeignet. Sie wäre es weniger, hätte dies Drama den Inhalt, welchen neuere Aesthetiker und Philologen gewaltsam hineingedeutet. Das Staatsgesetz, sagen sie, geräth in Conflict mit dem göttlichen und sittlichen Gesetze: beide Theile, an sich gleich berechtigt, verfallen gleichmässig in Schuld durch leidenschaftliches Beharren. Diese Auffassung der Antigonerolle ist, mit Erlaubniss, eine Philisterei, unverschuldet von Sophokles, der dem Unbefangenen deutlich genug geredet und in einem höhern Schwung: das Staatsgesetz anstossend gegen das göttliche und sittliche Gesetz kann wie alles Unsittliche nicht berechtigt sein, und wenn Leidenschaft, wenn Befangenheit sich darüber verblenden mögen, urplötzlich und mit unmittelbarer Gewissheit und Begeisterung erschaut es das reine Herz eines Mädchens. Selig sind, die reines Herzens sind, denn sie werden Gott schauen!

Zur einleitenden Bekanntschaft mit Aeschylus dürften die Perser als geschichtlicher Stoff zunächst geeignet sein. Als die Griechen für ihre Freiheit wider die Perser kämpften, wog ihnen dies Wort in seiner vollsten Schwere. Schon Homer hatte ihnen gesungen: die Hälfte der Tugend entnimmt Zeus dem Menschen, wann ihn der Tag der Knechtschaft erfasst. Tugend, Frömmigkeit, Bildung lag ihnen wohlbewusst in der Freiheit einbeschlossen und bildete zugleich den Begriff des Griechenthums gegen Barbaren und Barbarei. Was diese Rettung des Griechenthums für Jahrtausende hinaus bedeuten könne, das dachten sie wol nicht: wir aber müssen auch dieses denken. Denn nach menschlicher Einsicht dürfen wir einfach sagen: es gäbe keine europäische Cultur, hätten schon damals

sich die Türken in Athen oder auch nur in dem umstrittenen Konstantinopel festgesetzt. Es giebt vielleicht kein der Zeit nach fernes Ereigniss, das der Sache nach noch heute uns so nahe beträfe, das man ohne alle Affectation gerechter Weise noch heute feiern könnte, mit seinen unverkümmerten Früchten. Wer nun für solchen feiernden Antheil Sinn hat, der kann es als ein grosses Geschenk betrachten, dass die schönste Feier welche dem Ereigniss damals zu Theil geworden, noch heute uns erhalten ist, die Perser des Aeschylus, eine politische Tragödie. Sie möge er sich aufschlagen, und er mag es mit gutem Gewissen in der Uebersetzung des Herrn Droysen thun, die uns sogar in diesem Stücke vorzugsweise gelungen erscheint. Da wird sich aber noch ausserdem die Erinnerung an eine grosse deutsche Befreiung ihm aufthun mit ihren Aehnlichkeiten allen bis zu dem frühzeitigen Froste herunter, der die fliehenden Perserschaaren überfiel, und mit ihren Unähnlichkeiten allen, und alle grossen und kleinen Gedanken der Zeit werden ihn unwillkürlich begleiten, und er wird erwarmen und erglühen.

Was lag denn aber tragisches in der Besiegung des Feindes? Der Grieche und der Künstler vermochte es, das Ereigniss, welches ihn so nahe betroffen, aus sich hinaus zu stellen zur gedankenvollen und erbaulichen Betrachtung eines grossen Schicksals, eines erschütternden Beispiels vom plötzlichen Fall höchster, aber vermessener menschlicher Grösse. Merkwürdig ist die poetische Milde, womit der kräftigste aller Geister diese orientalische Vermessenheit behandelt hat, deren Schuld er auf den jugendlichen Fürsten Xerxes und dessen unweise Rathgeber legt, während er in ideeller Auffassung des orientalischen Monarchenthums den Darius als einen Vater des Volks erscheinen lässt, der mit weiser Kraft ein unermessliches, vielspaltiges Reich in Zucht und Verehrung hielt. Dem gegenüber aber tritt der griechische Republikanismus in vollster Grossartigkeit, die ihm damals wohl anstand: ein Volk ohne einen Zwinger und Gebieter eins und wollend und handelnd und ausharrend — was die Perserin gar nicht begreifen kann (V. 239) — ein Ganzes, in welchem jeder Einzelne aufgeht. In diesem Sinne ist es geschehen, dass während eine Menge prunkender Perserführer genannt werden, kein einzelner grie-

chischer Name erscheint, nicht Themistokles, nicht Aristides. Wohl aber sind geflissentlich zwei erfolgreiche Vorgänge bei Salamis mit Nachdruck erzählt, wobei die Namen des einen und des andern im Innern des Zuschauers von selbst auftauchen mussten. Dass Herr Droysen dies nicht begriffen hat, bedauern wir. Wir halten ihn werth selbständig zu sein: er hat sich aber auch hier einer verkehrten Richtung freilich namhafter Erklärer hingegeben, die überall bei den griechischen Tragikern nicht genug Beziehungen auf augenblickliche Stellung der Parteien und auf Tagesfragen glauben entdecken zu können. Dass man vermeint, ihnen einen Dienst damit zu erweisen, zeugt nur von Mangel an Erhebung und Geschmack. Nur bei Euripides, der weder eine grosse, noch eine schöne Seele war, hat es eine Wahrheit, und ist doch sogar bei ihm übertrieben worden.

Dass die griechische Tragödie eine Oper war, wird jetzt allgemein bekannt sein. Während des Gesanges schreitet die Handlung selten fort: und so ist unser Stück, besonders reich an lyrischen Partieen, von wenig Handlung, aber bei wenig Handlung doch ungemein drastisch. Die tief klagenden, bis zum Zerreissenden fortschreitenden, in Gedanken und Bildern immer neu sich erzeugenden Klagegesänge bedürfen wol nicht erst der Empfehlung, z. B. jener: „Nun seufzt die ganze Asia, dass so sie verödet weit und breit; Ach Xerxes führte sie — hinab; Ach Xerxes führte sie — ins Grab“ u. s. w. Oder „Wohl ein erhabenes, glückliches, städtebeherrschendes Leben genossen wir, Als der Greis König Schuldlos, nimmer bewältiget, allen ein Hort Gleich wie ein Gott huldreich Dareios herrschte“ u. s. w. Wohl aber dürfte es viele auch sonst gebildete Leser geben, welche es in grosse Verlegenheit setzen dürfte, diese Rhythmen sich oder andern vorzutragen. Darum wäre zu wünschen und eine wesentliche Vervollkommnung dieser Uebersetzung für den Zweck, dem sie allein bestimmt sein kann, wenn bei einem neuen Abdruck Hr. Droysen hierüber eine Anweisung hinzufügen wollte (dafür könnte viel weitläufiges und ohne Zweifel dem Tage anheimfallendes aus den Fragmenten wegbleiben), wenn er sodann durch einige Zeichen die mächtigsten Betonungen andeuten liesse. Es ist dies um so wichtiger, da in sehr vielen Partieen bei rich-

tigem und kraftvollem Vortrag der Rhythmen der Chor wie von selbst als eine sich bewegende Masse vor die Phantasie tritt.

Wer die Perser begriffen hat, dem, hoffen wir, wird es an Lust nicht fehlen, mit unserm Dichter in weitere Bekanntschaft zu treten, und Herrn Droysen wird er grossen Dank wissen, wenn auch einzelnes bei so schwieriger Aufgabe noch hart oder unklar wiedergegeben erscheinen wird. Aber eines muss man sogleich aus seinem Exemplare sich herausbessern, und es ist meistens leicht, die — gereimten Trimeter. Dass einem Manne wie Herrn Droysen, der für den grandiosen rhythmischen Gang des Aeschylus Verständniss hat, dieses „bimbam dazu" nicht — ekelhaft erschienen, wie es ist, gehört zu den unbegreiflichen Widersprüchen, denen wir vermuthlich alle unterworfen sind.

Nun aber, da ich oben ein Missverständniss der Antigone berührt, darf ich jetzt über Missverständnisse der Antigone hinzufügen was ich darüber wiederum, im J. 1859, zu sagen veranlasst ward in einer Beurtheilung des reichhaltigen Buches von Köchly „Akademische Vorträge und Reden".

In dem dortigen Aufsatze über Sokrates wird Sokrates und seine Schuld — denn so sagt Köchly — verglichen und erläutert durch Antigone und ihre Schuld: denn so ist die Meinung Köchly's. Wir lesen (S. 382) Folgendes: was zuerst die Schuld anlangt, so ist sie in der Antigonetragödie sehr ungleich vertheilt: während Antigone ein Minimum derselben trägt, nur in der leidenschaftlichsten Aufregung vorübergehend sich vergisst, um dann gereinigt und gesühnt in den Tod zu gehen, steht Kreon in der Ueberzeugung „der Staat bin ich" so schroff, wie „ein Fels von Bronce" da, nur des Unglücks mächtige Schicksalsschläge vermögen ihn zu zerschmettern." Also wenn Antigone ein Minimum der Schuld hat, ist die Sache in Ordnung: aber wenn sie gar keine Schuld hat, ist sie es nicht? Die Sache, welche nämlich ist lebendiges Begräbniss. Das muss doch jenem gelehrten Ausleger des Sophokles, einem anerkannten Schulmanne, anders erschienen sein, der mir einst also sagte: „ich lasse mir angelegen sein, bei der Erklärung des Sophokles meinen Primanern nachzuweisen, wie ein jeder gerade so viel Strafe empfängt, als er

verschuldet hat.“ — Doch ich muss es nur gleich gestehen, hier ist die Stelle wo ich sterblich bin. Dies Suchen in den Tragödien nach der Schuld, mit der Wagschale oder mit der Lupe, dies Herabziehen der Tragödie in eine Kriminalgeschichte oder in eine Kindergeschichte, wo es natürlich den guten gut ergehen muss, den schlimmen schlecht, dies Postofassen innerhalb des kleinsten Katechismus, es kann noch immer meinen Unmuth erregen. Hätte der Verfasser doch nur einen Augenblick daran gedacht, dass er hier auf einem Ausläufer steht des Bereichs und der Auslegung, welche uns in Julie eine von ihrer Amme verdorbene, verschmitzte Italienerin gezeigt hat und in des alten Paters charakteristischem Worte die Stimme eines Chors und des Dichters eigentliche Intention ausgesprochen findet: „liebe mässig!“ —

Das ist lächerlich: ja wohl, so lange man vergessen kann, dass der Mann, der diesem prosaischen Jammer, der Zeit doch vermuthlich, sich nicht entziehen konnte, Gervinus nicht nur heisst, sondern ist. In die Antigone ist die Schuldtheorie unter einer vornehmern Aegide eingewandert, in Verbindung mit der Hegelschen Gleichberechtigung, und an der Hand einer Autorität. Unserm Verfasser war, wie ich seinen Worten hinreichend anzufühlen glaube, bei der Sache nicht ganz heimlich zu Muthe, und ist ihm also, wie man wol vermuthen muss, begegnet, jenen Einflüssen gegenüber nicht einfach sich selbst zu vertrauen, was ihm wahrlich zusteht, so hat er gebüsst. Denn bei dieser Anschauung hat er die wahre Hoheit des Ganzen, so wie manches Schönste im einzelnen, noch nie vollkommen empfinden können. Z. B. den Gegensatz im ersten Auftreten der Antigone und des Kreon: ihre vom ersten Anfang triumphirende Selbstgewissheit, und er? die eherne Ueberzeugung, die der Verf. ihm beilegt, er hat sie nicht; und der menschenkundige Sophokles lässt ihn sogleich thun und markirt ihn verständlich sogleich, indem er ihn thun lässt, was in solchem Falle despotische Naturen zu thun pflegen: er moralisirt! Und als nun das Schicksal fügt, dass gerade bei dieser Unsicherheit, nachdem er, was gleichfalls durchschimmert, eben jenen Befehl mit halbem Bewusstsein als erstes Probestück des Gehorsams gegeben, er den ersten Widerstand findet an einem Weibe, ja an einem Mädchen, den zweiten an einem

Knaben, den Liebe und Gefahr plötzlich (wie Julie) klug und zum Helden gemacht, da verstarrt er sich naturgemäss und moralisirt sich selbst mehr und mehr hinein in das, was von Anfang an bei Göttern und Menschen gar keine Berechtigung hatte. Das Anklagen, hoffe ich, wird uns auch hier vergehen. — Bei der von Anfang an so fertigen Antigone, ich wiederhole es, eine Hauptschönheit und ein Hauptstück zum Verständniss, kann also auch von einer Reinigung und Sühnung nicht die Rede sein, und wo man sie auch mag finden wollen, ich fürchte, man wird sich wieder nicht nur die richtige sondern auch die schönere Auffassung verderben. Und allerdings eben so wenn man von Sokrates und seiner Schuld redet, nicht nur die schönere, sondern auch die richtige und historische.

# Die Horen.

In einer Zeit, wo das Pythagorische Stillschweigen nicht als Eingang und Prüfung, sondern als Weihe und Vollendung für höchste Tugend, wenigstens für höchstes Gesetz geachtet wird, sich plötzlich hingestellt zu sehen, mit dem Auftrage zu reden, erregt ein wunderliches Gefühl: ich finde mich augenblicklich durch diese eigenthümliche Anomalie heiter berührt, und ich will diese Stimmung schon guter Vorbedeutung wegen festhalten und jedes Thema vermeiden, das zu nahe an die Gegenwart stossen, das vielleicht oder zu leicht eine Bitterkeit mit sich führen könnte.

Ob es Wissenschaften giebt, die über Gebiete leicht zu verfügen haben, wohin man sich zurückziehend wie auf der Stille der ländlichen Flur fern von des Lebens verworrenen Kreisen kindlich liegt an der Brust der Natur, weiss ich nicht. In den historischen Wissenschaften ist das so ganz leicht nicht. Wohin soll ich nun fliehen? In das griechiche Land? Ich fürchte, es liegt uns zu nahe. Wohin aber weiter? In den griechischen Himmel will ich fliehen: in die unsterbliche Schönheit ihres Olymp. Hier wird es doppelt gelten, was Göthe im zweiten Faust vom Griechenthum, so weit es uns geblieben, erhebend über eine erhebende Sache uns hinterliess:

Halte fest was dir von allem übrig blieb,
Das Kleid lass es nicht los. Da zupfen schon
Dämonen an den Zipfeln, möchten gern
Zur Unterwelt es reissen, halte fest!
Die Göttin ist's nicht mehr, die du verlorst,
Doch göttlich ist's. Bediene dich der hohen
Unschätzbaren Gunst und hebe dich empor.
Es trägt dich über alles Gemeine rasch
Am Aether hin so lange du dauern kannst.

Zu welchen aus dem reichen Kreise jener Gestalten wenden

Erschien 1846.

wir uns nun? Zu heiterer Stimmung, wir wünschten so, werden wir unsern Blick wol auf die Frauengestalten wenden, die jüngeren nothwendig; — nun ich denke es müsste sehr wählerisch sein, wer sich nicht mit den Horen begnügen wollte.

Im Homer kommen sie als Göttinnen selten vor. Sie sind die Pförtnerinnen, denen vertraut ist das dicke Gewölk anzulegen und wegzubeugen, welches die Pforte des Olympos bildet. Ferner, als Here mit Athene in den Olympus einfahren, lösen ihnen die Horen die schönmähnigen Rosse, binden diese an die ambrosischen Krippen und lehnen die Wagen an die schimmernden Wände. Was bedeuten sie nun bei Homer? Die Jahreszeiten, sagt man: so Manso, so noch Nägelsbach, der in seiner gewiss nicht zu kurzen „Homerischen Theologie“ ihnen nur zehn und wirklich recht leblose Zeilen zu widmen weiss. Und sie erklären nun jene Geschäfte, in denen sie bei Homer erscheinen, nicht ohne Wunderlichkeiten. Wenn sie bei Hesiodus demnächst die Töchter der Ordnung (Themis) und des Jupiter heissen und Namen führen, die auf Ruhe, Ordnung und Gesetz deuten, so soll das eine der Homerischen sehr fern liegende Vorstellungsart sein (Manso.) Wohl aber steht bei Zoega: erano le dee regolatrici del moto circolare di tutte le cose . . . perciò sono figlie di Temide, ch'è la legge suprema, e di Giove rettore dell' Universo.

Sind denn jene Stellen die einzigen im Homer, nach denen man zu urtheilen hat? Man vergisst, dass der Gebrauch des Appellativs Hora bei Homer ausgebildet ist: oder vielmehr man vergisst dass Personificationen wie Horen und viele ähnliche nicht neben den Appellativen entstehen, sondern mit ihnen. Die lebendige Auffassung eines Gegenstandes nicht nach einer todten oder zum Menschen beziehungslosen Eigenschaft, sondern nach lebensvollem Eindruck, oder nach der Wirkung die er auf den Menschen macht — und der Grieche hat vieles so aufgefasst, — schafft ein Wort, das eben indem der Gegenstand sogleich angenehmer oder unangenehmer auf uns einwirkend gedacht wird sogleich auch in die Persönlichkeit überzugehen fähig ist — so weit man nicht mit blossen Kräften sich begnügt, die man doch auch nicht versteht, — und so ist appellativer Gebrauch und personificirter oftmals gar nicht zu

scheiden, am wenigsten solche göttliche Wesen zu erfassen, ohne den Umfang und Zusammenhang der Wortbedeutung begriffen zu haben. Ich habe anderswo Gelegenheit gehabt dies bei der Behandlung der Ate zu zeigen und zu befolgen. Mit Hora gilt es ebenso. Und so sehe ich denn freilich, dass ich dem philologischen Schicksal wieder nicht entgehen kann. Ich muss die geehrten Anwesenden in den Kreis der Sprachzergliederung führen, ein Kreis, der für den Philologen nicht ohne Zauber ist, für andere muss ich fürchten nur ein Zauberkreis in sofern sie nun sich darin gebannt finden. Es ist aber der Begriff Hora, schon da wir gar kein einigermaassen entsprechendes und gleichgemessenes Wort in der Muttersprache haben, nicht sogleich zu erfassen. Wir versuchen es etwa so:

Der Grieche mochte nicht sich begnügen, die Zeit als ein leeres Schema aufzufassen, als eine stätige Fläche, auf welcher die Begebenheiten eintreten, sondern als bewegt, nicht gleichsam als ein ruhig stehendes Meer sichs vorzustellen, sondern als ein bewegtes, wo Welle an Welle folgt. So schuf er sich ein Wort, dasjenige Wort, wovon dem Latein lernenden Knaben angelehrt wird, es heisse die Stunde — hora, — dem Griechisch lernenden, es heisse die Jahreszeit — zur Bezeichnung jener Zeitwellen: es bedeutet eine Zeitabtheilung, einen Zeitabschnitt, in sofern er im Verlauf vorangegangener eintritt und folgenden Platz machen wird, und der gegen die früheren und späteren sich sondert durch s e i n e eigenthümliche Gestalt oder Färbung, oder lebendiger durch das was er bringt. Wodurch die Zeit nicht nur bewegt, sondern auch gefüllt, um so zu sagen, vorgestellt wird.

Ein ewig Weben,
Ein wechselnd Leben.

Und nicht als ein dunkles Einerlei, sondern als ein farbiges Vielerlei.

Er konnte nicht sagen: es war eine Zeit, wo ich glücklich war: — Hora — weil hier keine Vorstellung der Bewegung, des Fortschritts bei der Zeit ist; wohl aber es wird auch wieder die Zeit des Glücks kommen: die Hora des Glücks. Oder nun ist die Hora des Glücks (gekommen). Als Odysseus den Phäaken schon bis in den späten Abend vorerzählt hat und der König noch weiter zu erzählen ihn auffordert, sagt Odys-

seus ὥρη μὲν πολέων μύθων, ὥρη δὲ καὶ ὕπνου: es kommt schon die Zeit zu weitläufigen Erzählungen, aber auch der Schlaf hat seine Hora. Man sieht schon aus diesem wenigen, dass es nicht zutrifft wenn man diese und andere Stellen in den Wörterbüchern findet unter der Uebersetzung „die rechte, angemessene Zeit oder Stunde;“ dafür hat der Grieche ein eigenes Wort (καιρός). Dort sagen wir Zeit oder Stunde.

Aber jene Zeitwellen sind keine turbulenten, sich unordentlich überstürzenden, sondern ein geregeltes Wellenspiel: und was sie bringen, bringen sie nach einer Ordnung und Gesetz. Wie man diese Vorstellung besonders gebildet aus, so übertrug man auch den Ausdruck wieder besonders auf solche Zeiten, die durch geregelte Wiederkehr in gleichen Beschaffenheiten oder Gaben die Regel und Ordnung aufdringen. Nun hat das Wort eine besondere Lebendigkeit und Ausdehnsamkeit. Die Horen des Jahres: das sind nicht nothwendig drei oder vier bestimmte Jahreszeiten, sondern die Zeitwellen, welche durch Kennzeichen der Natur oder der Beschäftigungen, ja der Schicksale, kenntlich und veränderlich einen Kreisgang vollenden und dann umwenden um von neuem anzufangen. Daher spricht er:

als der Jahreskreis um war und die Horen sich umwendeten:
als das vierte Jahr kam und mit hinschwindenden Monden
die Horen herankamen;

d. i. sie entfernen sich gleichsam im Fortschritt von dem Beobachter und umkehrend kommen sie wieder in seine Nähe.

So lebendig z. B. noch Herodot: Siebzig Jahre enthalten so und so viel Tage, wenn man keinen Schaltmonat rechnet: soll aber immer Jahr um Jahr um einen Monat länger werden, damit die Horen zusammentreten rechtzeitig ankommend, so sind's so und so viel Tage. — Aber die Dehnsamkeit des Wortes reicht noch weiter: denn da die Hora gedacht wird in Beschaffenheit, so drückt er z. B. weil sie sich unterscheiden durch Luftbeschaffenheit, dadurch dass sie Frucht bringen oder keine, auch Klima und Witterung, auch Frucht dadurch aus. Z. B. so lange es Sommer war, nährten sie sich von der Hora, als es aber Winter ward —

Die Horen des Monats, des Tages (die wieder selbst Horen grösserer Räume sind) wird man nun ebenso beurtheilen und

verstehen. In letzterer Beziehung erstarrt das Wort erst spät zu dem nicht mehr lebendigen Begriff der astronomisch abgemessenen Stunde.

Aber die Horen sind nicht nur kenntlich durch Zeichen der Natur und der Beschäftigung, sondern auch durch Wechsel der Schicksale. Auch die Schicksale kommen im Laufe der Horen: auch die Schicksale werden durch sie gebracht und hereingeführt.

Welche Bedeutsamkeit und Bedeutung sie hiernach erhalten, darauf kommen wir zurück. Hier wäre zuvörderst noch die Bedeutung Reife, Blüthe anzuknüpfen.

Es giebt gewisse Gegenstände, die in sich augenfällig einer allmählichen Entwickelung in der Zeit aufsteigend zur höchsten Entfaltung und wieder abnehmend unterliegen. Z. B. die Frucht. Von ihr könnte man sagen: es ist die Hora der Frucht, von der ganzen Zeit da sie sich entwickelt; Gegensatz z. B. die Hora der Blüthe: aber von ihr wird auch vorzugsweise gesagt „sie hat ihre Zeit“ (sie ist zeitig) da wenn sie zur Reife gekommen ist. Ebenso vom menschlichen Körper: er hat seine Zeit, wenn er zur höchsten Entfaltung gekommen ist, aber auch er ist in der Hora des Knabenalters, des Jünglings-, Mannesalters u. s. w. Ebenso vom Jahr: die Hora des Frühlings u. s. w. — aber die Hora des Jahres auch dessen höchste Reife, die freilich verschieden beurtheilt werden kann, daher Hora des Jahres bisweilen der Frühling heisst, anderwärts Sommer und Herbst.

Hiernach hat er auch ein Beiwort „ohne Hora“ (ἄωρος), was unter oder über die Hora weg ist. So heisst ihm alles was unzeitig und überzeitig ist, alles was unförmlich und überförmlich ist: von den unförmlichen Füssen der Scylla im Homer (πόδες ἄωροι) bis zur unförmlichen d. h. übermässigen Herrschsucht des Marius im Plutarch. Göthe sagt einmal: „die unförmlichen und überförmlichen Ungeheuer der indischen Mythologie konnten mich nicht eigentlich poetisch befriedigen.“ Dies würde man beides zusammen „unförmlich und überförmlich“ in dem einen griechischen Wort ἄωρος, wodurch es zu übersetzen wäre, gleich denken.

Wir konnten uns diesen Weg nicht sparen, — Umwege zu vermeiden habe ich mich wenigstens bemüht. Jetzt werden wir vorbereitet sein, um den Begriff noch gedrängter zu fassen

und so wie mit ihm die Vorstellung anmuthiger göttlicher Wesen in des Griechen Seele zugleich entsprang. Nämlich: „Ein jedes Ding hat seine Zeit, Essen hat seine Zeit, Schlafen hat seine Zeit, Ernten hat seine Zeit, Heirathen hat seine Zeit, der Frühling hat seine Zeit, der Sommer hat seine Zeit und so fort.“ Dieses Eintreten und in vielen Fällen Wiedereintreten eines jeden, sei's im menschlichen Treiben, ja in seinem Verhängniss, sei's in der Natur, machte dem Griechen das Bild eines angenehmen geordneten Wechsels; er erblickte darin nicht willkührliche Menschensatzung, sondern eine schöne göttliche Ordnung. Und jene Zeiten, in welche im Fortlauf jedes zu seiner Zeit kommt, erstanden seinen Gedanken zu göttlichen dem Zeus dienenden Wesen, welche in anmuthiger Ordnung gehen und kommen und je herbeiführen was an der Zeit ist.

Ewig zerstört, es erzeugt sich ewig die drehende Schöpfung,
Und ein stilles Gesetz lenkt der Verwandlungen Spiel.

Sieht man nun wol ein warum sie Töchter des Zeus und der Themis, der Ordnung, sind? Und sie das sogleich sein können, sobald sich nur der Begriff des Substantivs herausgebildet, was im Homer unbezweifelt ist? Warum ihre gangbarsten Namen (schon bei Hesiod), unter denen sie auch in Korinth verehrt wurden, Eunomia, Dike und Eirene, eigentlich Wohlvertheilung, Gleichheit und Einigkeit — wohl verstanden von Zoega — und auch, wo Veranlassung gegeben war, diese Segnungen insbesondere in bürgerlicher Beziehung zu denken als Gesetz, Gerechtigkeit und Eintracht, warum sie unter ihrer Obhut leicht gedacht werden konnten? Warum man gar nicht und ja nicht von den Jahreszeiten ausgehen muss und die rechte Spur verliert, sobald man es thut? Auch dass diese Namen, die nicht auf Jahreszeiten deuten, sondern auf gesetzte Ordnung, drei sind, mag nicht irre leiten (denn allerdings zählten die alten Griechen drei Jahreszeiten), sondern wie drei Mören, drei Erinnyen, drei Grazien fixirte man sie besonders gern in drei, weil drei eine übersichtliche und gefällige Gruppe giebt. In ihrer ältesten und weitesten Bedeutung ist ihre Zahl unbestimmbar. — Die Horen als Jahreszeiten insbesondere gedacht erscheinen auch als vier, so auch bei Nonnus, und sind ihm als solche Töchter der Zeit, auch des Jahrs, — als Monatszeiten oder Stunden erscheinen sie

auch als zwölf. — Quintus Smyrnäus hat einmal vier Horen, die er zu Töchtern des Helios und der Selene macht, und versteht offenbar die vier Lebensalter des Lebens (X, 338). Man sieht nun, warum sie sehr beweglich und warum sie so schön gedacht werden. Denn der Begriff der Ordnung verbindet sich bei dem Griechen gern mit dem Begriff der Schönheit. Er allein hat ein Wort, welches die Schönheit und Anmuth ausdrückt, welche er durch den Anblick oder die Vorstellung der Ordnung empfindet: „Ordnung und Schönheit in eines." Kosmos heisst es. Und indem er in dem All einen Kosmos sah, erhob er sich weit, weit über die philisterhafte teleologische Auffassung, in der man es immerfort dahin bringt, zu beweisen, dass dasjenige, was überhaupt zur Entstehung kommt, auch bestehen kann so lange es besteht. —

Nach dem obigen treten die Horen begreiflich in die Reihe der Wesen, durch welche der Grieche in verschiedenen asen und in reicher Beichnung das Gesetz, die Fügung, die feste Ordnung in der Welt und den Schicksalen unter Göttern und Menschen ausgedrückt: Themis, Dike, Moiren, Aesa, Heimarmene, Pepromene und mehrere. — Gleichsam der Kosmos, so fern er in der Zeit erscheint. Horaz, der, wie die Augusteischen Dichter überhaupt, das Wort überall mit vollem Verständniss des griechischen Begriffes gebraucht, Horaz sagt einmal: „Was soll ich eher singen als des Vaters (Jupiters) Lob? der der Menschen und der Götter Geschicke, der Meer und Länder und die Welt durch wechselnde Horen lenkt?" Das sind also die wechselnden Verhängnisse und in demselben Sinne wie der Künstler, dessen Bildsäule des Zeus Pausanias in Megara sah, ohne Zweifel sie gedacht — obgleich es Pausanias vielleicht nicht ganz auffasste — der also über dem Haupte des Zeus die Horen und die Moiren gebildet. Denn die stehenden Verhängnisse, die Moiren, werden im Laufe der Zeiten durch die Horen herbeigeführt und verwirklicht.

So in Verbindung Zeus, Moiren und Horen kommen bei den Dichtern öfter vor*), und der Stellen, wo sie in diesem inhaltvollsten Sinne gefasst werden müssen, sind viele und anmuthige. Vorzugsweise — nicht ausschliesslich — stellen

*) [Nonn. 7, 105!]

sich die Horen als Trägerinnen der Gaben und Geschicke ein, wenn diese angenehm sind. Auch wenn sie nur an geregelt kehrenden Fristen zu erlangen sind, wie der Sieg an öffentlichen Spielen. Warum beides, wird wol nun keiner Erklärung mehr bedürfen.

Auf Bildwerken späterer Zeit finden wir eine zusammengedrückte menschliche Figur, sie obenein noch von den Windungen einer Schlange zusammengepresst; ihr Kopf ist ein Löwenkopf; dazu hat sie Flügel und führt als Merkzeichen Messstange und Schlüssel; steht auf einer Kugel. Dies ist Aeon, die in sich selbst zusammengehaltene und doch flüchtige, alles verschlingende, alles messende, alles erschliessende Zeit. Dies ist der an die Stelle der Horen des Volksglaubens getretene theologische Gott. Man wähle. Im griechischen Epos spielt er bei Nonnus eine Rolle.

Aber wie hängt es mit ihrem Begriffe zusammen, dass sie die Wolken als Thor des Olymps öffnen und schliessen? Noch mehr, dass sie den Göttinnen die Rosse abschirren? Das hängt mit ihrem eigentlichen Begriff gar nicht oder erst sehr mittelbar zusammen. Doch ist es sehr begreiflich.

Allein wir müssen dazu etwas weiter ausholen. Wir müssen uns in den Kreis der griechischen Vorstellungen von dem Glück und der Herrlichkeit seiner Götter versetzen. Ich will dies nach der naivsten Ansicht mit der Hervorhebung ihres Glückes darstellen, wie man sie für Homer durchaus mitbringen muss.

Denn schon wer den Eindruck der allempfundenen Gemüthlichkeit, welche die Homerischen Dichtungen gewähren, in seinen Gründen darstellen will, muss vor allem dahin weisen, dass als hervorstechendes Attribut seiner Götter, in dem sich gleichsam alle übrigen vereinen, ihm vorschwebt — nicht ihre Vorzüge, nicht ihre Allmacht, sondern ihr Glück, und zwar ein Glück in dessen Empfindung sie leben, d. h. ihre Seligkeit. Nägelsbach findet sehr verkehrt und sehr falsch als den entscheidenden Punkt, wodurch sich die Götter von den Menschen unterscheiden, heraus, dass sie unsterblich sind. Warum sind sie denn aber unsterblich? Wahrlich nicht aus speculativen Gründen: so wenig, dass sie in der Theorie wirklich nicht unsterblich sind, ja nicht einmal durchweg in der Ausführung des Mythus. Einige Mythen erzählen doch von ge-

storbenen Göttern; es ist wol auch dafür gesorgt, dass sie wieder aufleben. Und wie ist es mit Chiron, „einem der Götter“ (Prom. 1032)? Es steht wirklich in einem griechischen Buche (bei Apollodor), „er, ein Unsterblicher, habe zur Auslösung des Prometheus sich dargeboten zu sterben.“ Manche niedere Gottheiten sind geradezu nur langlebend; und bei Homer ist der Kriegsgott Ares — wiewohl nicht sterblich (*E*, 901) weil er nicht sterben wird, — einigemal nahe daran umzukommen. Die Pietät schon wird es nicht dazu kommen lassen. — Und wenn jenes gleichwol so in den Hintergrund getreten, dass der Name der Unsterblichen als ein vorzugsweises Merkmal erscheint, — so ist freilich unsterblich zu sein, keinen Tod vor sich zu sehen, besonders auch das Erforderniss eines vollkommenen Glücks.

Das Attribut des Glücks für die Götter kommt immer in der griechischen Volksvorstellung als vorzügliches wieder. Noch Strabo sagt einmal (467): „zwar ist es auch gut gesagt, dass die Menschen dann die Götter am meisten nachahmen, wenn sie wohlthun, noch besser aber dürfte man sagen: wenn sie glücklich sind.“ Man wird es sogar in gewissen Vorstellungen philosophischer Schulen noch wiedererkennen. Was dazu gehört? Nun dazu gehört freilich gar sehr unsterblich zu sein, keinen Tod vor sich zu sehen. Ganz in dieser Auffassung sagt Sappho: der Tod ist ein Uebel, sonst würden die Götter den Tod gewählt haben. Unsterblich zu sein und, was freilich wesentlich dazu gehört um die Unsterblichkeit zu geniessen, unalternd zu sein, ist ein höchster, nicht zu erreichender Wunsch, von Homerischen Menschen ausgesprochen (*Θ*, 539): die Götter sind es (*ε*, 218).

Zunächst dann die ungetrübte Heiterkeit des Elementes, in dem sie wohnen, auf dem Olymp, der weder vom Winde erschüttert wird, noch vom Regenguss genetzt, noch befällt ihn der Schnee: sondern wolkenlose Heiterkeit ist ausgebreitet und schimmernder Glanz überspannt.

In ihm, heisst es, freuen sich die seligen Götter alle Tage (d. h. immerweg).

Schön und ächt antik spricht es Göthe in der Iphigenie:

Unsterbliche, die ihr den reinen Tag
Auf immer neuen Wolken selig lebet.

Wie den Aether die Heiterkeit, so durchziehen gleichsam die Reihen der höheren Götter Gestalten, die ihrer Freude und Heiterkeit gewidmet sind, Musen, Chariten, Horen, Harmonia, Hebe, Ganymed: — Freude, Schönheit, Maass und Anmuth tönen uns schon aus diesen Namen entgegen. Denn ohne Maass keine Schönheit, ohne Schönheit und Anmuth dem Griechen kein Glück und keine Heiterkeit. Es möchte die Stufenfolge des Wünschenswerthen bei uns etwas anders sich gestalten als in dem griechischen Volkslied: gesund sein ist das beste, das zweite schön sein, das dritte reich sein — sonder Trug! — Solon, wo er dem Krösus gegenüber den wahrhaft Glücklichen schildert, sagt: er ist ohne Verstümmelung, ohne Krankheit, ohne Leiden, mit Kindern gesegnet, wohlgestalt. Das letzte möchte uns kaum einfallen unter die wesentlichen Punkte in solchem Zusammenhange aufzunehmen. Doch zurück. Die Götter versammeln sich oft zu heiterem Mahle bei Zeus: „der schönste Knabe schenkt ihm ein,“ — hier und oft wenn sie sonst versammelt sind erheitern die genannten Huldinnen und Frohsinnen mit Tanz und Gesang, und es schliessen sich zur Freude der älteren Götter ihnen andere der jüngeren Götter und Göttinnen an. Im Hymnus an Apollo heisst es: wenn Apoll mit der Phorminx in den Saal des Zeus tritt unter die Versammlung der übrigen Götter, gleich beliebt den Unsterblichen Zitter und Gesang. Die Musen allgesammt, wechselnd mit schöner Stimme, singen der Götter unsterbliche Gaben — und der Menschen Mühsale, welche sie tragend unter den unsterblichen Göttern leben unverständig und hülflos, und nicht vermögen des Todes Heilung zu finden und Abwehr des Alters. Aber die schönlockigen Chariten und die heiteren Horen und Harmonia und Hebe und Zeus Tochter Aphrodite tanzen, einander an den Händen haltend. Und unter ihnen tanzt, fürwahr weder hässlich noch klein, sondern sehr hoch zu schauen und herrlich an Bildung, Artemis, die Pfeilschüttende, die Zwillingsschwester Apollo's, und unter ihnen ebenso Ares und der fernschauende Argostödter theilen das Spiel: er aber Phöbus Apollo schlägt die Zitter darein, schön und hoch schreitend, und Glanz umscheint ihn, und der Füsse Strahlung und des wohlgesponnenen Kleides!

Wie die Musen dem Vater Zeus vorsingend ihn erheitern,

ist schön beschrieben in einem der Eingänge zur Theogonie: sie singen ihm Gegenwärtiges, Vergangenes und Künftiges von den Göttern und Menschen. Unermüdlich strömt ihre Stimme süss aus dem Munde, und es lacht der Saal des Vaters wenn der Göttinnen Lilienstimme sich ausbreitet, und so fort.

Dazu kommt nun die Freude, welche die älteren Gottheiten an der Herrlichkeit ihrer Kinder haben. Wie z. B. in der Odyssee Artemis auf dem Berge schreitet unter ihren Nymphen: und es freut sich Leto im Herzen: denn über allen empor hält sie das Haupt und das Antlitz, und leicht ist sie kenntlich, wiewohl sie alle schön sind.

Ueberall — wie dieser Zug hier ein ganz beiläufiger ist — springt ihm das Bild der Freude seiner Götter hervor, es sich vorzuhalten ist ihm Bedürfniss und Freude.

Wie Leto und Zeus sich über die herrlichen Kinder Artemis und Apollo freuen, ist häufig.

Diese Freude wird zur Liebe und zur Zärtlichkeit. Zeus und Aphrodite, des Griechen goldene Göttin. Hier aber ist das ausgebildetste Verhältniss zwischen Zeus und der ihm geistig ähnlichsten Tochter Athene.

Aber diese Liebe und Zärtlichkeit haben sie nicht blos in ihrem Kreise, sondern sie haben, sie suchen sie ausser ihm — durch die Theilnahme an den Menschen. Eine wahrhaft zärtliche Sorge kann man's mit Recht oft nennen; ich brauche nur an Odysseus und Minerva zu erinnern: „du stehst mir immer ja in allen Mühen bei, und wo ich mich rege, vergissest du meiner nicht," sagt er. Und so haben wir's durch die ganzen Gedichte in den mannigfaltigsten und wundervollsten Situationen.

Ja die Götter bereiten sich in ihrer Art Unannehmlichkeiten für die Menschen — und doch hätten sie das gar nicht nöthig. — (*Φ*, 462. 380. — *Ω*, 463. *Α*, 573.)

Endlich das Bewusstsein und die Freude eines jeden an seiner eigenen Herrlichkeit (*κύδεϊ γαίων*), und an seiner Verehrung. Was jene Herrlichkeit betrifft, so glaube ich im Sinn der ältesten naivern Zeit zu reden, wenn ich auch sie als wesentlichen Theil ihres Glücks hinstelle. Es gestaltet sich das ganze etwas anders und ernster, wenn umgekehrt das Glück

als Theil der nothwendigen Götterherrlichkeit gefasst ist. Man wird zwischen gewissen Stellen älterer und späterer Zeit, die sich vollkommen ähnlich sehen und doch einen nicht ganz gleichen Eindruck gewähren, sich kaum aus etwas anderm hierüber Rechenschaft zu geben wissen, als hieraus.

Nun aber das Anschauen der heiteren herrlichen Seligkeit der Götter thut dem Griechen wohl, es erheitert, ja — um den Eindruck sehr vieler Stellen recht zu bezeichnen — es verklärt, es beseligt ihn selbst. Es ist kein leeres Wort, wenn z. B. nach griechischer Art Horaz anhebt: „Phöbus, der du im Xanthusflusse dein Haar badest.“ Vielmehr es ist dem Griechen aus der geschilderten Stellung heraus überall Bedürfniss, seine Götter in irgend einer herrlichen oder schönen und anmuthigen Situation sich zu vergegenwärtigen.

So findet alles ihm erhebend und anmuthend sich darstellende seine Gestalt unter den Göttern: des Jünglings Vollentwickelung in Kraftschönheit und Freudigkeit — Apoll mit Bogen und Phorminx: die eben erblühte keusche Jungfrau — Diana: die weibliche kluge Entschiedenheit — Minerva: der Liebe Holdigkeit — Aphrodite.

So ist es ihm Befriedigung, sich seine Götterwelt auf diese Weise auszubilden und ebenso dem einzelnen Gott eine Geschichte anzubilden, ihn in Lagen und Thätigkeiten zu versetzen, worin er sein Glück und seine Herrlichkeit entfalten soll: kurz er bildet jeden Gott doppelt aus, für den Olymp — und für den Menschen unmittelbar, oder wie man auch griechisch sagen kann: als Gott und als Dämon. Zum letzteren gehört alles, worin er für gewisse Künste oder Unternehmungen der eigentliche, der vorzugsweise Helfer ist, oder gewisser Gaben der vorzugsweise Geber. Daher denn im Kultus und gar im lokalen Kultus — und das ist hiernach ganz erklärlich — oft andere Seiten hervortreten, die bei der Ausbildung des Gottes nach jener Richtung hin sich beinahe verlieren, nach welcher hin natürlich die Kunst arbeitete, die sich schon deshalb mit Symbolen zu bemühen und zu belasten keinen Anlass fand. So wenig es nun mit Ares als Kriegsgott etwas zu thun hat, dass er oben mittanzt — ausser in so weit es im griechischen Geiste lag, auch den Kriegsgott schön und froh zu denken — er konnte in andern Geistern eben-

sowohl ein ungeschlachter wilder Unhold werden — so sind die Horen überall zur Hand, auch wo sie nur ein rasches Geschäft, bei dem sie sich der Phantasie in anmuthiger Haltung und Bewegung vergegenwärtigen, zu vertreten haben: und das braucht mit dem Begriffe, woraus sie erwachsen, weiter gar nichts gemein zu haben.

Auch auf diese Standpunkte wird man sich durch Nägelsbachs Homerische Theologie nicht geführt finden: einem Buche das namentlich auch aussersalb des Kreises der Philologen, scheint es, sich als reine Quelle für Kenntniss des Homerischen Religionswesens eine Geltung erworben. Rein ist sie nicht. Ich wusste es längst. Was ich aber eben entdecke, weil ganz in der Nähe der Stelle, wo über die Horen gesprochen oder vielmehr nicht gesprochen ward, ist zu merkwürdig, es setzt mich in zu grosses Erstaunen, als dass ich es allein tragen könnte. Wir lesen da Folgendes:

„Ist nun unsere bisherige Darstellung gegründet, so leuchtet nunmehr von selbst ein, warum grosse, sehr schwer oder gar nicht zu erfüllende Wünsche, deren Gewährung etwa nur durch einstimmigen Willen der Hauptgottheiten bewirkt werden könnte, so häufig eingeleitet werden mit: „Wenn doch o Vater Zeus und Pallas Athen' und Apollon.“ Es legt sich in dieser Formel, in welcher das hellenische Gottesbewusstsein vielleicht das Tiefste beschlossen hat, was ihm in eigener Ahnung oder durch Ueberlieferung zu Theil geworden ist, ohne dass jedoch bei dem Dichter im entferntesten ein entwickeltes Verständniss derselben vorauszusetzen wäre, in dieser Formel legt sich die Fülle des höchsten Wesens in drei unterschiedlichen, aber gegenseitig im nothwendigen Bezuge stehenden Götterindividuen als in drei Factoren auseinander, in der höchsten, den beiden andern zu Grunde liegenden und als Vater gebietenden Macht, in der persönlich substantiirten Metis dieser Macht und in dem Verkünder ihrer Satzungen, in ihr erscheint der höchste Gott als solcher nur in Verbindung mit den ihm inhärirenden Erzeugungen, in welchen er seines eigenen Wesens Vollendung gefunden hat.“

So Nägelsbach. Wie gross der Dienst auch sein mag, der dem Homer damit erwiesen wird, ihm die Trinität zuzueignen — von Seiten der Kritik und der unverfälschten Auslegung

vergangener Zeitalter, die unsere Aufgabe ist, müssen wir auf das äusserste dagegen protestiren. Und ist denn die griechische Religion so abstrus, so fremd, dass wir sie in ihrer unverfälschten Gestalt gar nicht oder so gar schwer begreifen könnten? In keinem Zeitabschnitt des blühenden Griechenthums ist sie so. Gehen wir z. B. auch in eine andere Zeit, mit der wir viel verkehren. Ich kann mich sehr wohl in die Gedanken hineinversetzen, mit denen innerhalb des gebildeten Volksglaubens jener Jüngling Philonides seinen Schmerz über den hingeschiedenen Sokrates tröstete. Er hatte erst kurze Zeit in seiner Nähe gelebt, angezogen mehr durch den unwiderstehlichen Reiz der Persönlichkeit, wie sie die jugendlichen Gemüther bekanntlich bezauberte, als durch besonderes speculatives Verlangen: und gehörte zu dem Theil der vielfach abgestuften Sokratischen Umgebung, die durch ihn aus dem gebildeten Volksglauben nicht sowohl hinausgeführt, wohl aber darin befestigt waren. Eines Tages schritt er unter mancherlei Gedanken am Ilissus hin, plötzlich aber stand er vor einem Baume still, der mit seinen seltenen grossen Blättern und Aesten sich herrlich umherbreitete. War es Zufall, war es halb bewusste Absicht, was ihn diesen Weg geführt: es war jene Platane, welche, seitdem Sokrates dort dem Phädrus die Naturgeschichte der Seele entwickelt, im Kreise der Sokratischen Jünger und Freunde wohl bekannt geblieben. Die Erinnerung an den Hingang des geliebten Freundes und wie das hatte so kommen können, ergriff ihn von neuem und stimmte ihn auf das wehmüthigste. Ernst stand er an den Baum gelehnt, der, wie ihm schien, hätte mittrauern sollen, und der gleichwol dastand, so herrlich erblüht, wie jemals. — Aber gerade das erinnerte ihn bald an die ewigen Gesetze und leitete den Zug seiner Gedanken also:

Die göttliche Ordnung — Themis, — nach welcher die uranfänglichen Vertheilerinnen — Moirai — einem Jeden getheilt, dass aus dem All ein schönes Ganzes, ein Kosmos ward, wird nimmer zerstört werden. Dafür sorgen der die Ordnungen kennt und versteht, der allschauende Zeus, die Bestimmung — Heimarmene — und die Nothwendigkeit — Ananke. Dafür die Ausgleicherin von Recht und Pflicht, Dike, der jede Uebertretung der Berechtigung in Recht und in Pflicht anheimfällt. Ihr

zur Seite steht der moralische Unwille der Götter und Menschen über Unbill und Ueberhebung, die ernste Nemesis, und in ihrem Dienste die strafvollführenden Erinnyen, von denen Heraklitus sagte: und wenn die Sonne ihre angewiesene Bahn verlassen wollte, die Erinnyen würden sie zu finden wissen. Und nicht nur die helle Sonne werden sie zu finden wissen, auch was im Dunkeln schleicht und das Dunkle sucht finden sie aus, die „im Dunkel schreitenden" Göttinnen. — Meine Trübsal aber gehört sie nicht auch in die ewige Ordnung?

Hier wurde er aufmerksam auf sich selbst. Er wusste nicht gleich, was es war, was in seiner Seele sich hervordrängte und zu gestalten suchte. Es war aber ein geistliches Lied des Sophokles, woran seine letzten Gedanken ihn erinnert hatten. Es gelang ihm, sich die Worte herzustellen:

„Deine Macht, o Zeus, wer der Menschen vermöchte übertretend sie zu hemmen? die weder der Schlaf ergreift der alles altert, noch der Götter unermüdliche Monden: sondern unalternd in Zeit ein Herrscher wohnst du in des Olympus heiterem Strahlenglanz. Doch hinfort und in Zukunft wie vordem gilt das Gesetz: dem Leben der Sterblichen geht längere Frist nimmer dahin frei von Trübsal."

Er sah in die scheidende Sonne. Die Horen, lächelte er, bringen die Nacht. Sind sie den Tag uns jemals schuldig geblieben?

---

# Themis.

1. Aber dies sag' ich dir doch und nimm dir solches zu Herzen:
Willkür bleibet ewig verhasst den Göttern und Menschen,
Wenn sie in Thaten sich zeigt, auch nur in Worten sich kund giebt.
Denn so hoch wir auch stehn, so ist der ewigen Götter
Ewigste Themis allein, und diese muss dauern und walten,
Wenn dein Reich dereinst, so spät es auch sei, der Titanen
Uebermächtige Kraft, der lange gebändigten, weichet.

Diese Verse sind aus Göthe's Achilleis, von Here zu Zeus gesprochen.

In dem vorangehenden Aufsatze über die Horen war der Themis, welche ja die Mutter der Horen heisst, einigemal zu erwähnen. Ich nannte sie die Ordnung, die göttliche Ordnung, und war dieses für den dortigen Zweck hinreichend, und selbst wenn in der schliesslichen Zusammenfassung dort der ordnenden höheren Gewalten sie an die Spitze gestellt auftrat mit den Worten „die göttliche Ordnung — Themis — nach welcher die uranfänglichen Vertheilerinnen — Moirai — einem jeden getheilt", u. s. w. — so wird dies nach dem ganzen Verlauf nicht befremdlich gewesen sein. Gleichwol ist es zweckmässig und mit Rücksicht auf die diesmal beabsichtigte eingehendere Besprechung der Moirai gerathen, gleich hier noch einiges zum Verständniss dieser hohen, von Göthe nicht über ihre Bedeutung im griechischen Vorstellungs- und Götterkreise in jenen Versen gezeichneten Themis folgen zu lassen.

Das Wort Themis gehört zu denjenigen griechischen Wörtern, denen wir kein entsprechendes nebenstellen können, gleich wie Kosmos, gleich wie Horen, wie Moiren, auch Muse und Musen, wie Charis und Charites, wie Nemesis, wie auch Ate. Und mit den letzteren z. B. hat es auch gemein, dass man das Verständniss dieser Göttinnen nur gewinnen kann aus dem wohl beobachteten und verstandenen Gebrauch der entsprechenden Nennwörter in der Sprache. Auch hatten wir dies

eben an den Horen durchzumachen und bitte ich auch daran sich zu erinnern, was ich dort über diese nicht neben den Appellativen, sondern mit ihnen entstehenden Personifikationen gesagt. Wir finden nämlich unter den griechischen Göttern viele, und es sind bedeutsame und hochbedeutsame darunter, deren Namen aus den, wenn ich so sagen soll, noch in Homer und nach Homer in verstandener Wirksamkeit in der griechischen Sprache lebenden Wörtern und Wurzeln sind, oder jene Wörter selbst sind: die schon dadurch ihren echt griechischen Ursprung bezeugen würden, wenn es nicht ihr ganz und gar des griechischen Geistes und der griechischen Vorstellungs- und Empfindungsweise erfüllter Gehalt bezeugte. Besonders merkwürdig ist, dass dieser Process nicht etwa mit Homer geschlossen ist, sondern dass wir ihn weiter auch nach Homer verfolgen können, wie mit dem erst später unter fortschreitenden Kulturverhältnissen eindringlicher und mächtiger empfundenen Begriff die Personifikation zur Gottheit entsteht. Nemesis ist bei Homer noch nicht Göttin, auch Hestia (die Hausstätte) nicht, auch Eros nicht! Neben diesem sich offen legenden Prozess trug der Grieche in seiner Götterentwickelung eine kleine Anzahl von Namen aus alter Zeit mit, deren Etymologie der Grieche aus dem jetzigen Sprachbestand nicht mehr empfand und eben so wir nicht: — als ob das nicht bei einer grossen Menge anderer Namen, geographischer z. B., und Wörter ebenso wäre! — die aber durch ihre Begriffe und Gestaltungen gleichfalls zeigen, dass die etwa ursprüngliche Bedeutung jener Namen, in Jahrtausenden vielleicht, geschwunden und umgestaltet jetzt ihrem Inhalte nach ebenso vollkommen griechisch ist. Bunsen hatte in seinem Buche über „Aegyptens Stellung in der Weltgeschichte“ den Namen Athene, Athenaia, Athena mit den orientalischen, nach Bunsens Meinung beide semitischen, Namen „Neith“ und „Anaitis“ zusammengebracht. Die sprachlichen Zwangsmassregeln, welche von Bunsen, jedem geschulten Philologen in der That Schauder erregend angewendet werden, hat mein jetziger geehrter Kollege, von Gutschmid, in seinen Beurtheilungen jenes Bunsenschen Buches (Beiträge zur Geschichte des alten Orients. Zur Würdigung von Bunsen's „Aegypten“ Band IV und V, Teubner 1858) einer gerechten Kritik unterzogen. Und schliesst

mit den Worten (S. 46): „Wenn nun auch noch keine erträgliche griechische Etymologie gefunden ist, so ist man darum noch nicht, wie der Verf. S. XI, behauptet, berechtigt eine semitische zu suchen; dass kaum eine zweite hellenische Gottheit einen so rein hellenischen Charakter trägt, hat er dabei nicht erwogen.“ Dieses Beispiel kennzeichnet den Gegenstand vortrefflich. Und bleibt die Sache eben dieselbe, wenn man solche Namen nicht auf das Semitische, sondern auf altgebrauchte Götternamen uralter indogermanischer Zeit zurückführt oder auch mit Sicherheit zurückführen kann. Was mit Sicherheit vielleicht bei dem einzigen Namen „Zeus“ der Fall ist. Und sonderbarer Weise doch auch hier nur für die Nominativform und für die eine Deklinationsform desselben ganz unserm Fall angehört, während die andere und gangbarste Deklinationsform (Διὸς) durch das nebenstehende, ganz gewöhnliche, „göttlich“ — wahrlich nicht „glänzend“, was die sanskritanische Bedeutung dieser Wurzel sein soll, — bedeutende Adjektiv derselben Wurzel (δῖος) ganz als griechisch empfunden wird, und das zugleich auch nicht selten gehört wird in der Bedeutung: dem Zeus zukommend, von Zeus kommend.

Uebrigens sind auch unter den Homerischen olympischen Göttern mehrere mit Namen von ganz verständlichem Griechisch, Hera, Ares, Apollon (vielleicht auch Phoibos), Demeter (mit unverständlich gewordener Ableitung, aber sichtbar genug doch wol „Demos“ enthaltend, die Demosgöttin), auch der unterirdische Zeusbruder Aides und seine Persephoneia. Und da es mir gar nicht darauf ankommt, so mag in liberalster Weise zugegeben werden, dass Poseidon und Artemis, dass Athene (aber Pallas verständliches griechisches Wort wie auch Gutschmid meint), Aphrodite, Hephästos und Hermes alte mitgeschleppte Götternamen sind, deren Bedeutung, und, was sehr wichtig ist, Rang in den Jahrhunderten oder Jahrtausenden sich gänzlich umgestaltet hat und welche wo wir sie zuerst treffen in ihrem Wesen bereits vollkommen hellenisirt sind.

2. Themis also, ganz griechisches und von griechisch wirksamen bekannten Stamme (ϑεσμός) abgeleitetes Appellativ, ist auch bei Homer bereits Göttin, mit lauter Zügen, die aus ihrem durch das Appellativ ausgedrückten Charakter verständlich sind, wird aber mit fortschreitenden Kulturbegriffen mit

der Zeit noch erhöhter und weltdurchwirkender aufgefasst. Und nun will ich nur, ehe ich fortfahre, meine Leser noch einmal bitten, wie ich schon bei den Horen thun musste, sich eine Zeit lang auf recht eigentlich sprachliches Gebiet der Wortbedeutungsentwickelung führen zu lassen. Ich sagte, das Wort gehöre zu denen, welchen wir kein entsprechendes nebenzustellen hätten. Im Lateinischen giebt es einen Ausdruck, der entsprechend ist, nämlich *fas* — dessen gleichstämmiges und bedeutungsverwandtes Fatum jedermann noch heute im Munde führt. Nur dass jenes lateinische *fas* gegen Themis gehalten, schon dadurch dass es ein Neutrum ist, an Lebendigkeit einbüsst, auch seine Unbiegsamkeit durch seine grammatische Unbeugsamkeit an den Tag legt, und zu Gestalt nicht gelangen kann*).

Wenn also im Griechischen gesagt wird: es ist Themis, es ist mir Themis, es ist nicht Themis, es ist mir nicht Themis, oder auch mit davon abgeleiteten adjektivischen Bildungen (θεμιτόν, ἀθέμιτον u. dgl.), was liegt darin? Und nun kann ich mein Erstaunen nicht verbergen, indem ich das Wort in einem unserer besten griechischen Wörterbücher nachsehe**), darin folgendes zu finden: „das Eingesetzte oder Festgesetzte, die bestehende Einrichtung oder Anordnung der Dinge, bestehender Brauch, bestehende Sitte, die Satzung, das Gesetz, wie θεσμός (Thesmos), nicht als etwas rechtlich Begründetes, sondern als etwas längst Bestehendes und durch alten Brauch Geheiligtes, *fas*: bei Homer und Hesiodos in der Fügung θέμις ἐστί — es ist Themis — es ist Recht, es ist Brauch, es ist erlaubt, es ist billig, *fas est* . . .“

Ich müsste jeden bedauern, der griechische Schriftsteller

---

*) Es nimmt sich wunderlich aus jenes bei Ausonius (p. 199 Bip.): *Sunt et caelicolum monosyllaba. Prima deum Fas, Quae Themis est Graecis.* Seneca wusste, dass er das griechische Themis übersetzen wollte, Herc. f. 662 *Fas omne mundi teque dominantem precor Regno capaci teque, quam tota irrita Quaesivit Aetna mater, ut iura abdita Et operta terris liceat inpune eloqui.* — Wunderlich selbst noch auf dem römischen Boden sind: *„Audi Juppiter, audite Fines, — cuiuscunque gentis sunt nominat — audiat Fas“* Liv. I, 32. *„Audi, Juppiter, haec scelera, audite Jus Fasque“* Liv. VIII, 5.

**) Passow-Rost.

liest und bei diesem Ausdruck nichts anderes verstanden hätte, als was ihm hier gesagt ist. Er würde von ernsten, er würde von komischen Stellen kaum den Schatten gesehen haben. In den Wolken des Aristophanes will der Bauer, um die Verstandesfeinheiten zum Zwecke gerichtlicher Dreherei zu erlernen, sich in die Sokratische Denkschule aufnehmen lassen. Er klopft an die Thüre. Ein Schüler tritt heraus: „wer hat hier so tölpelhaft und unspekulativ an die Thüre geklopft? Du hast einen ersonnenen Gedanken in der Geburt erstickt!“ „Vergieb mir: ich bin fern vom Lande her. Sag' mir den in der Geburt erstickten Gegenstand.“ — „Nein, es ist nicht Themis zu sagen als nur den Schülern.“ Nicht erlaubt, nicht Brauch, nicht herkömmlich? O nein! Es würde damit verletzt werden ein heiliges, göttlich sanktionirtes Gesetz, dessen Verletzung religiöse Scheu oder Furcht einflösst. Aus diesen heiligen Hallen etwas auszuplaudern ist wie die Profanation der Mysterien, will der Schüler sagen, und sagt es bald darauf ihm geradezu, als der Bauer gemeldet, er wolle in die Schule eintreten: „so will ich dir's sagen: aber du musst es als Mysterien betrachten.“ — Empedokles (V. 342, Sext. Emp. VII, 124) fleht die göttliche Muse an, ihm mitzutheilen von den philosophischen Geheimnissen was den Tagesmenschen (*ἐφημερίοισιν*) zu hören Themis ist. „Erlaubt, gegönnt, vergönnt“: es würde das Griechische immer nicht ausfüllen. Also es bedeutet Themis etwas anderes, als jene Wörterbücher lehrten, etwas höheres und heiligeres. Nicht was nach altem Herkommen, sondern was nach höchsten, göttlichen, ewigen Sittengesetzen recht ist und im Gegentheil was diese verletzt, das ist Themis oder nicht Themis. Dieser Ausdruck weist auf eine höchste und letzte Quelle des Rechts, der Sittlichkeitsgesetze, die göttlich, aber neben, ja vor den Göttern ist, zuletzt auf jene aus der Antigone bekannten (449) ungeschriebenen, ewigen Gesetze:

„Nicht glaubt' ich, Kreon, dein Gebot sei solcher Kraft, dass ich die ungeschriebenen, unerschütterlichen der Götter Satzungen ich eine sterbliche zu überschreiten vermöchte. Denn nicht etwa heut' und gestern, sondern immer leben diese (Satzungen) und niemand weiss seit wann sie erschienen.“

Und im König Oedipus (856): „Möge mir die Moira zu-

gesellt sein, an mir zu tragen die hehre Heiligkeit (Reinheit, *τὰν εὔσεπτον ἁγνείαν*) in allen Worten und Thaten, nach der Gesetze Gebot hochschreitender, im himmlischen Aether gezeugter, deren Vater der Olympos allein, und nicht zeugte sie sterbliche Menschennatur noch wird sie jemals Vergessenheit einschläfern. Ein grosser Gott ist in ihnen und er altert nicht."

Göttlich, göttlich entstanden, von undenklichen Urzeiten her und für immer lebend und wachsam. Von den Göttern anerkannt: von den Göttern beaufsichtigt und ausgeführt, an erster Stelle von Zeus und Dike: von denen wol verständlich gesagt werden könnte, diese hätten sie unter die Menschen eingesetzt und eingebürgert. Wie wenn Antigone, nachdem Kreon gefragt: du kanntest meine Verkündigungen? und du wagtest diese Gesetze zu übertreten? ihren obigen Worten vorausschickte: war es ja doch nicht Zeus, der mir dieses verkündete, noch sie, die auch der unterirdischen Götter Mitwohnerin ist, Dike, welche die unter den Menschen geltenden Satzungen eingesetzt. Deine Verkündigungen dagegen u. s. w.

Wenn als Gegensatz gegen Themis uns Hybris begegnet wie alsbald in der Fortsetzung der eben übersetzten Stelle des Sophokles aus dem Oedipus geschieht (V. 867), so verstehen wir das schon, ebenso wie wir ihre Verbindung mit Nemesis verstehen (in Rhamnus, Corp. J. 461. 462).

Uebrigens auch durch die Natur erstrecken sich diese Gesetze: denn auch in den Ordnungen, welche in der Natur walten, erkennt der Grieche dieselben Sittlichkeitsgesetze.

Auch in der Natur muss walten und waltet Themis. Antigone sagt in ihrer Abschiedsklage: „thränenlos, freudelos, ehelos werde ich unselige diesen schon bereit liegenden Weg geführt. Nicht ferner ist mir dieses heilige leuchtende Auge (die Sonne) zu sehen Themis, mir unglücklichen." Weil nämlich nach den göttlich geordneten Naturgesetzen Helios das Dunkel der Unterwelt nicht erleuchtet. —

3. Was nun also diesen Gesetzen im Bereiche der Welt, im Himmel und auf Erden und unter der Erden, für Götter und Menschen gemäss ist, das ist Themis, was sie verletzt ist wider die Themis. „So hat der delphische Orakelgott gesagt: und der Gott lügt doch wol nicht: denn es ist ihm nicht

Themis“ lässt Plato den Sokrates sprechen (Apol. 21. b). „Du, Apollo, dem es nicht Themis ist (οὐ θεμιτὸν) an die Lüge zu rühren“ Pindar (Pyth. IX, 75). „Frage die Artemis, zu welcher Vergeltung sie in Aulis über die griechische Flotte die Windstille verhängt: oder ich will dir's sagen: denn sie selbst zu befragen ist nicht Themis.“ (Soph. El. 565.) Wehe dem Griechenleser, der hier nichts hört als: „ist nicht erlaubt.“ — „Der Welt schaffende Gott vermöge seiner Güte wollte, es solle alles gut sein, und führte alle materiellen Elemente aus der Unordnung zur Ordnung, weil er diese für durchaus besser hielt als jene. Denn weder war noch ist es Themis für den Besten etwas anderes zu thun als das schönste“. So heisst es bei Plato im Timäus (30. a.). „Fremdling, sagt Eumäos zum Bettler Odysseus (Ξ. 56) — es ist mir nicht Themis, auch nicht wenn ein noch geringerer käme, einen Fremdling zu missachten: denn von Zeus sind alle Fremdlinge und Bettler.“ Voss übersetzt „es geziemet mir nicht“ — wie weit hinter der Fülle jenes griechischen zurückbleibend! Aber freilich wie sollen wir übersetzen das, was etwa bedeutet: es steht mir nicht zu nach den göttlich geordneten und feststehenden Sittlichkeitsgesetzen, deren Bruch also auch göttliche Bestrafung zu fürchten hätte, Gastfreunde, Bettler zu missachten. — „Meine Gebieterin — sagt Eumäos (*Ξ*, 130), jeden herumirrenden, der nach Ithaka kommt, nimmt sie freundlich auf und forscht ihn nach Odysseus aus: und unter Wehklagen fallen ihr die Thränen von den Augen, wie es Themis ist des Weibes, wenn der Mann in der Fremde zu Grunde ging.“ Wie schön ist das! Voss konnte wieder nur übersetzen: wie es dem Weibe geziemt. Und hoffentlich wird nach dem bisherigen auch niemand mehr glauben, er hätte das griechische Wort nicht seiner Schönheit und seiner Hoheit entkleidet, wenn es ihm beikäme achtbar und moralisch zu übersetzen: wie es Pflicht ist! — „Lieber, da mir wol auch zu erwiedern Themis ist, wahrlich mir wird das Herz zerrissen, indem ich euch sagen höre, wie frech die Freier dir mitspielen“ — sagt der Bettler Odysseus zu Telemach beim Zusammentreffen bei Eumäos (π, 91). Bei Voss: „Vergönnt ist“. Die Stelle enthält Folgendes: als einem armen Bettler würde es mir nicht Themis sein, mitzureden, mich erwiedernd ins Gespräch mit

dir einzumischen. Aber da ihr mich so ganz freundlich behandelt und du nach dem, was du eben gesprochen, so gar freundlich um mich dich bekümmerst, so darf ich es ja wol mir für Themis halten. — Nun mit dem was nicht Themis, nicht Themis gemäss (nicht *θεμιτόν, ἀθέμιστον*) würden verletzt werden Pietät gegen Götter, Eltern, Gatten, Herren und Diener, gegen Menschen als Mitleidsgeschöpfe, gegen Gestorbene, u. s. w. Alles was etwa, nach einem Ausdrucke bei uns, vor Gott und Menschen unverantwortlich ist. — „Hyperides, — sagt Longin 34, 4 — weil er alle diese eben genannten vortrefflichen Eigenschaften wie gottverliehene Gaben, denn es wäre nicht Themis zu sagen als menschliche (*ὡς θεόπεμπτα δωρήματα, οὐ γὰρ εἰπεῖν θεμιτὸν ἀνθρώπινα*), eingesogen, übertrifft alle Redner.“ Etwa: denn es wäre eine Versündigung zu sagen. — Herodot erzählt (VII, 33) von der Vergeltung, die später an einem persischen Statthalter von Sestos genommen ward — der in den Tempel des Protesilaos Weiber geführt und „themiswidrige Thaten (*ἀθέμιστα ἔργα*) an ihnen verübt.“ Lange übersetzt: und schändlichen Frevel geübt. — O wie eindrucksvoll sprechen mit demselben Wort die Athener in der herrlichen Antwort, welche sie dem thessalischen Fürsten Alexandros geben, einem Gastfreunde von ihnen, welcher im Namen des Perserkönigs und des Mardonios sie zur Unterwerfung mahnt (VIII, 143): wir wissen, dass der Perserkönig viel mächtiger ist — „dennoch ist die Freiheit unsere Losung — — Jetzt aber melde dem Mardonios die Antwort der Athenäer: So lange die Sonne ihre jetzige Bahn wandelt, werden wir mit dem Xerxes nicht vertragen, sondern werden ihm beherzt entgegen gehn, im Vertrauen auf den Beistand der Götter und Heroen, deren Wohnungen und Bildsäulen er, der Frevler, verbrannt hat. Du aber erscheine nicht wieder mit solchem Antrag in Athenä und ermahne uns nicht zu themiswidrigen Thaten, in der Meinung uns einen Dienst damit zu erweisen.“ Lange, der dies übrigens so schön übersetzt, dem natürlich die obige Uebersetzung entnommen ist, ausser dem einen Wort, hat hier auffallender Weise nur: „ermahne uns nicht zu un-

---

*) Bei Späteren nicht selten auch *ἄθεσμος* so gebraucht, wovon Beispiele im Thesaurus. Wie *ἄθεσμα καὶ ἀσεβῆ* Sext. Emp. 566 (Be. 406).

gerechten Thaten“. Ich hoffe man wird es jetzt bereits selbst ausfüllen was in der Seele der Athener lag, wenn sie sagten: zu Thaten, in denen die Themis nicht ist, was uns nicht Themis ist zu thun: die Freiheit, das Vaterland zu verrathen, die Götter und Heroen ungerächt zu lassen.

Eine heilige Scheu waltet vor der Themis und ihren Gesetzen und vor ihrer Verletzung. Und dass diese Gesetze, wenn sie als Themis bezeichnet werden, auch in ihrer Verletzung das Gefühl der zu erwartenden Vergeltung stark erregen mochten, ist natürlich. Sind diese Themisgesetze nach dem Obigen zugleich ja auch die Göttergesetze. Und, wie die Götter selbst, und an erster Stelle Zeus über Beobachtung dieser Gesetze wachen, so hat er als Vollstreckerin gewissermassen neben sich die Vergelterin und Ausgleicherin Dike. Und hienach versteht man andere Ausdrucks w e i s e n. Z. B. im Aiax (1343) sagt Odysseus zu Agamemnon, der des Aiax Begräbniss verweigern will: „Hör' an. Diesen Mann hier, bei den Göttern, wolle dich nicht unterfangen so unempfindlich unbegraben hinzuwerfen. Und nicht wolle es die Gewaltsamkeit über dich davontragen, dem Hass so weit nachzugeben, dass du die Dike mit Füssen trittst. Er war auch mir ein grosser Feind, aber er war von allen, die nach Troja zogen, ausser Achilles der trefflichste Mann. Nicht also in der Dike wäre es (*ἐνδίκως*), wenn er von dir beschimpft würde. Denn nicht ihn, sondern die Gesetze der Götter würdest du zu Grunde richten. Es ist nicht der Dike gemäss (*δίκαιον*), dem edlen Manne, wenn er gestorben, Wehe anzuthun, auch nicht wenn du ihn hassest.“

4. Nach dem bis hieher Angeführten halte ich es gar nicht für nöthig, auf die Erscheinungen der Themis als Göttin, auf die Scenen der Alten, wo sie auftritt, auf die Legende einzugehen, beginnend damit, dass die Theogonie sie eine ältere Göttin als Zeus sein liess, eine Himmels und der Erde Tochter. Nach dem Obigen wird sie jeder von selbst verstehen: sie möge mit Zeus als Gemalin, als älteste Gemalin des Zeus, oder als seine Beisitzerin genannt werden, oder auch wol er Rath pflegend mit ihr (hymn. Hom. 2), sie möge als älteste Orakelgöttin (etwa neben der Urmutter und überall sich ausdehnenden Mutter Erde) genannt werden, und die auch einst selbst in

Delphi Orakel gab, oder wenn sie mitunter auch in einzelnen Situationen der Götter-Legende noch immer einzelnes wissend *) erscheint, was die übrigen Götter, selbst Zeus nicht weiss, wie in jener, dass Zeus oder Poseidon mit Thetis vermählt sich einen stärkeren Sohn erzeugen würden und Thetis einem sterblichen Manne zu vermählen sei (Pind. Isthm. VII, 35. vgl. Nem. IV, 61). Oder sie möge vorzugsweise in Sphären hervortretend gedacht werden, wo unter den Menschen Ordnung und Ordnungen und Gesetze gemacht und geübt werden, z. B. in Gerichten, in Raths- und Volksversammlungen, oder sie möge mit Zeus und Moiren zusammengestellt werden. Dieser dreien Tempel neben einander erwähnt einmal Pausanias (IX, 25, 4). Als der Moiren Mutter sogar wird sie an einer Stelle des Hesiodos (904) wie der Horen genannt, wodurch die Moiren gewissermassen ihren gesättigten Hintergrund erhalten: alles was in der Welt getheilt und zugetheilt ist, ist nach der Themis getheilt.

*) An der hieran sich schliessenden Hochzeit des Peleus und der Thetis mit der Götteranwesenheit hatte sie allerdings ein besonderes Interesse. Quintus Smyrnäus lässt sie dabei unter den gewissermassen Dienst thuenden Göttern sich betheiligen, wie Horen, welche die Speisen auftragen, Hephästos, welcher Feuer anbrennt, und zwar „lächelnd stellt sie die silbernen Tische auf“ (IV, 136). Also doch wohl das allernöthigste, wenn es bei solchem Gelage ordentlich aussehen und hergehen soll.

# Anhang.

## A.

Wir hatten oben die Sophokleischen Stellen über die geschriebenen ewigen Gesetze, namentlich jene bekannteste aus der Antigone zu berühren. Es ist gar interessant sich hierbei zu erinnern einer gar schönern längern Stelle aus Cicero, Gesetze II, 4: über das Gesetz vor den Gesetzen, über das himmlische, das ewige Gesetz, welches besteht, obgleich es nicht geschrieben ist, welches nicht von Menschen erdacht, welches vor Volksbeschluss und trotz Volksbeschluss Gesetz ist, welches nicht erst dann anfängt Gesetz zu sein, wenn es geschrieben ist, sondern dann als es entstanden ist, welches aber zugleich das allgemeine die Welt regierende Gesetz (aus welchem das Gesetz, welches die Götter für das menschliche Geschlecht gegeben, sich herleitet) entstanden ist zugleich mit dem göttlichen Geiste und der göttlichen Vernunft; welches zugleich ist die Vernunftgerechtigkeit des höchsten Zeus. Alle diese Ausdrücke sind aus der genannten Stelle entnommen. Nun ist diese Vereinigung dieses ungeschriebenen Gesetzes mit der weltdurchwirkenden Vernunft des höchsten Zeus zwar ganz deutlich im stoischen Sinne, nach stoischem Pantheismus gedacht und einer griechisch-stoischen Schrift entnommen: aber wenn man eben von der Themis der Volksvorstellungen herkommt, wie wir sie uns vorgeführt, macht es sich auf eine höchst interessante Art bemerklich, wie populär sich das dennoch liest, wie der Stoicismus aus dem griechischen Volksboden erwuchs, wie unmerklich sich gleichsam diese rein philosophische verfeinerte Schicht über der Volksschicht lagerte. (Vgl. in ,,Gott, Götter und Dämonen" die Schlussworte von Nr. 10.)

## B.

Ich finde in meinen Papieren folgende Aufzeichnung, offenbar auch bestimmt, den Sprachgebrauch des *δίκαιός εἰμι* — des *δίκη*, *δίκην* zu verdeutlichen, die ich wol mittheilen darf. Ueberhaupt diese tief eingehenden und in einander greifenden Vorstellungen sich verschiedentlich zu combiniren ist richtig und aufklärend. *θέμις* — Ordnung bestimmendes Gesetz — Gegensatz gegen Willkür und Unordnung — schliesst aus Willkür von Seiten des Gesetzgebers wie des Gesetz-

empfängers. Es begründet für jeden, der demselben unterworfen ist, eine δίκη, eine Rechtssphäre, ein Recht, das er zu leisten und zu fordern hat: er ist im Recht, dies zu thun, dies zu leiden, dies zu leisten, dies zu fordern, *δικαιός ἐστι τοῦτο ποιεῖν, παθεῖν, ἀποδιδόναι, ἀπαιτεῖν.* Seine Rechtssphäre begründet seine Berechtigung wie seine Verpflichtung. Geht er aus seiner Rechtssphäre hinaus, so ist er *ἄδικος, ἔκδικος* und er verfällt der Gerechtigkeit (*Δίκη*). Diese Rechtssphäre wurde von jenem ordnenden Gesetz dadurch realisirt, dass es jedem seinen Theil aus dem zu vertheilenden zuspricht und feststellt, seine *μοῖρα*, welche *μοῖραι* nach den Anordnungen jener *θέμις* festgehalten werden müssen. Zur Vertheilung kommen Schicksale und Thätigkeiten und Fähigkeiten und Anlagen. Auch ganzen Klassen ist ja ihre *δίκη*, ihre *μοῖρα* geordnet, den Göttern, den Menschen, den Greisen, den Jünglingen, den Herren, den Dienern, den Lebenden und den Todten. Wie verschieden für den einzelnen Menschen auch die Lose von Geburt an bestimmt sind, ihm eingeboren sind, — für das ganze Menschengeschlecht ist es Themis und ist ihm die Moira beigegeben, dass keiner ganz glücklich sei. Pind. Nem. VII, *ἀναπνέομεν δ' οὐχ ἅπαντες ἐπὶ ἴσα· εἴργει δὲ πότμῳ ζυγένθ' ἕτερον ἕτερα.* Das. 54 *φυᾷ δ' ἕκαστος διαφέρομεν βιοτὰν λαχόντες, ὁ μὲν τά, τὰ δ' ἄλλοι· τυχεῖν δ' ἕν' ἀδύνατον εὐδαιμονίαν ἅπασαν ἀνελόμενον. οὐκ ἔχω εἰπεῖν τίνι τοῦτο Μοῖρα τέλος ἔμπεδον ὤρεξε.* In leblosen Dingen, um von Thieren nicht zu reden (wie jene Taube, die vor dem Habicht in eine Höhle sich rettet, *οὐδ' ἄρα τῇ γε ἁλώμεναι αἴσιμον ἦεν*) — also auch den leblosen Dingen fällt ihr Geschick nach der Themis, auch sie stehn und haben zu stehn innerhalb der Themis. Der Helm des Achilles, vom Haupte des Patroklos durch Apollo in den Staub geworfen, *Π*, 794, *ἡ δὲ κυλινδομένη καναχὴν ἔχε ποσσὶν ὑφ' ἵππων αὐλῶπις τρυφάλεια, μιάνθησαν δὲ ἔθειραι αἵματι καὶ κονίῃσι. πάρος γε μὲν οὐ θέμις ἦεν ἱπποκόμον πήληκα μιαίνεσθαι κονίῃσιν, ἀλλ' ἀνδρὸς θείοιο κάρη χαρίεν τε μέτωπον ῥύετ' Ἀχιλλῆος· τότε δὲ Ζεὺς Ἕκτορι δῶκεν ᾗ κεφαλῇ φορέειν.* Der Uebersetzer wird seine Noth haben. Bei Voss erhalten wir: „Zuvor war nimmer es denkbar, dass der umflatterte Helm besudelt würd' in dem Staube.“ Gleichsam etwa: Zuvor d u r f t e er nicht*). — Jene *δίκη*, jene Rechts- und Berechtigungssphäre, die jedem nach Themis gegeben ist, in der er sich naturgemäss bewegt, bildet seine Eigenart, seine ihm anhaftende Art und Weise. Für diesen bekannten Gebrauch geben die Wörterbücher der Beispiele genug. Ein wol bemerkenswerthes, das sie nicht zu geben scheinen, ist Apollon. Rhod. II, 1018. Die Argonauten kommen zu den Mossynöken: *ἀλλοίη δὲ δίκη καὶ θέσμια τοῖσι τέτυκται. ὅσσα μὲν ἀμφαδίην ῥέζειν θέμις ἢ ἐνὶ δήμῳ ἢ ἀγορῇ τάδε πάντα δόμοις ἔνι μη-*

---

*) Es kommen wol hin und wieder Stellen vor, wo „es ist nicht Themis“ für uns nahe liegt zu übersetzen „es ist nicht möglich.“ Denn freilich was nicht Themis ist, kann überhaupt nur im einzelnen Fall eintreten und vorübergehend durch Verletzung der Themis, die doch ewig gilt und waltet.

*χανόωνται*, und umgekehrt. Endlich hiernach jener häufige Gebrauch des Accusativus, man thut etwas, man verhält sich, es verhält sich etwas, geschieht etwas *δίκην τινός* in der Art eines andern Gegenstandes von ausgeprägter Art. Wenn es besonders häufig auch gebraucht wird in Vergleichen mit Thieren und mit leblosen, mit Naturerscheinungen, also mit solchen, deren *δίκη* im oben erläuterten Sinne, deren Naturgesetz am allerwenigsten durch Freiheit oder scheinbare Freiheit des Willens gekreuzt wird, só ist das gerade sehr verständlich.

## C.

Im Prometheus des Aeschylos (212) lesen wir die Verse:

*ἐμοὶ δὲ μήτηρ οὐχ ἅπαξ μόνον Θέμις,*
*καὶ Γαῖα, πολλῶν ὀνομάτων μορφὴ μία,*
*τὸ μέλλον ὡς κραίνοιτο προυτεθεσπίκει.*

Hieran hatte Schütz Anstoss genommen: Themis werde nirgends mit Ge identificirt: und im Gegentheil heisse — abgerechnet dass Aeschylos in den Eumeniden (Anfang) die beiden Göttinnen entschieden als zwei verschiedene aufführe, und zwar Themis als Tochter der Ge, auch in Prometheus selbst V. 874 Themis eine Titanide, also eine Tochter des Uranos und der Ge. Die man möchte sagen indirekte Beweisführung dagegen, auf Umwegen zu zeigen, dass Themis und Ge identificirt werden, ist gewiss bei G. Hermann keine gelungene zu nennen. Auch hat es für mich durchaus etwas anstössiges, dass Prometheus so leibhaftig in den alten streitenden Göttergenerationen stehend und betheiligt diese Göttergenerationen spekulativ durch einander mischen soll. Schütz sagt nach seinen Gründen: also müsse man unter Gaia die Mutter der Themis verstehen, wenn man nicht etwa glauben wolle, der ganze Vers sei von einem Interpolator beigeschrieben. Das letzte scheint wirklich doch nicht nöthig Themis ist eine weissagende Göttin, aber Gaia ist es auch; schon in der Hesiodischen Theogonie sieht man sie als eine vielkundige Prophetin, und sie ist nach Aeschylos im Anfang der Eumeniden die Urprophetin, die *πρωτόμαντις Γαῖα*, die nach ihm auch in Delphi die zuerst Orakel ertheilende war. Warum soll also Prometheus nicht sagen, die Zukunft, um die sichs hier handelt, habe ihm wiederholt seine Mutter Themis, und auch bestätigend seine Grossmutter vorherverkündet, deren Vielkundigkeit er durch einen Zusatz andeutet, durch den, dass sie vieler Namen eine Gestalt oder ein Leib sei. D. h. deshalb weiss sie alles, weil sie eine zusammenhängende Gestalt sei, auf der alles vergehe, in so viele mit einzelnen Namen belegte Länder sich auch die Nationen und die vielfachen Schicksale derselben vertheilen. Denn also verstehe ich den Vers, nicht von einer Theokrasie. Wenn wir in späten Zeiten finden Verehrung einer *Γῆ Θέμις*, d. h. der Erde in so fern als sie der Ordnungen kundig, als sie orakelkundig ist, so ist das nicht besonders befremdlich. So wie eine *Ἀθηνᾶ Θέμις* (s. Plew zu Preller S. 391), Athene in so fern sie etwa besonders alles Rechten kundig und beflissen ist. Dieselbe Göttin wird auch dadurch Ge mit

Themis nicht, eben so wenig als Athene. Doch zurück zur Aeschylosstelle. Hermann hat gemeint, in seinem Glauben, dass Themis und Gaia hier als zwei Namen derselben Göttin genommen sei, noch durch eine andere Stelle unseres Stückes sich bestärken zu können. Nämlich die letzten Verse des Stückes sind so überliefert: nachdem Prometheus den über ihn hereinbrechenden Aufruhr der Natur angegeben, sagt er zuletzt:

*Τοιάδ᾽ ἐπ᾽ ἐμοὶ*
*ῥιπὴ Διόθεν τεύχουσα φόβον*
*στείχει φανερῶς.*
*ὦ μητρὸς ἐμῆς σέβας! ὦ πάντων*
*αἰθὴρ κοινὸν φάος εἱλίσσων,*
*ἐσορᾷς μ᾽ ὡς ἔκδικα πάσχω;*

Hermann hat nun hinter *στείχει φανερῶς* hineingesetzt *ὦ Θέμις, ὦ Γῆ*! Für dies *ὦ Γῆ* giebt es gar keine Andeutung, für *ὦ Θέμις* glaubte Hermann eine solche zu finden. „In codice Bigoti *Θέμις* pro *ἐμῆς* legi ait Blomfieldius: Cantabr. 1. 2 *θέμις* addunt post *πάντων*, item *θέμι* Par. E. *γρ. ὦ πάντων θέμις* in margine Lips. Sic legit etiam unus scholiastarum.“ Mir scheint, dass jedem das Recht bleibe, hieraus nur zu entnehmen, dass bei *ὦ μητρὸς ἐμῆς σέβας* einmal zur Erklärung beigeschrieben worden *Θέμις* oder *Θέμι*, das dann auch und zum Theil an falscher Stelle in den Text gekommen. Für *ὦ Γῆ* ist, wie gesagt, gar kein Anhalt in der Ueberlieferung gegeben. Hermann versteht dann auch hier *ὦ Θέμις, ὦ Γῆ* wieder als eben die zwei Namen für dieselbe Göttin. Er hat nun, wie er meint, für die Nothwendigkeit der *Γῆ* einen Grund aus der Sache. Nämlich „inepta invocatio matris esset, nisi terram et caelum his versibus designaret“ sagt er, schon zu der obigen Stelle V. 212. Aber warum denn? Warum soll er nicht zum Zeugniss der Ungerechtigkeit, die er leidet, die Themis anrufen, die Göttin des Rechts, und neben ihr den alles beleuchtenden Aether, der, während die erbebende Erde selbst zusammenzustürzen scheint (*καὶ μὴν ἔργῳ κοὐκ ἔτι μύθῳ χθὼν σεσάλευται*) allein übrig zu bleiben scheint. — Unter allen Umständen können auch die Worte so und da wo Hermann sie hingestellt nicht richtig sein. Denn es entsteht ja hinter *Γῆ* ein unerlaubter Hiatus.

# Die Nymphen.

1. Es ist in der neuern Zeit (besonders auch nach Humboldts Anregung im Kosmos) mehrmals über das Naturgefühl der Alten geschrieben worden: da die Verfasser denn, um dieses Naturgefühl zu beweisen, das wunderlicher Weise geleugnet oder beanstandet ward, eine Menge Stellen aus den Schriftstellern anführen um es zu erhärten. Der Beweis eines höchst lebendigen Naturgefühls war einfach, wenn man nur zunächst der Nymphen sich erinnerte. Dass man dieser hiebei gar sehr vergass, ist ein bedauerlicher Beweis, wie leblos das, was wir Mythologie nennen, in den Köpfen der Gelehrten ist, wie wenig noch immer mit den sogenannten mythologischen Namen und Gestalten das religiöse Gefühl verbunden wird, welches sie ausdrücken und welchem sie ihr Leben, ihre Bedeutung, ihre Schöpfung verdanken. Was anders denn wäre die Schöpfung der Nymphen als der plastisch-religiöse Ausdruck eines innigen Naturgefühls, als die Umsetzung des innigst empfundenen Natureindrucks in plastischen Ausdruck und Anschauung oder der plastisch objectivirte Natureindruck. So wie der Grieche in die örtliche Natur um sich sah, in seine Wälder und Grotten, seine Berge und Schluchten, seine Quellen und Wellen — so empfing er den Eindruck eines Lebens, eines anmuthigen, üppigen Lebens, eines von ihm unabhängigen, göttlichen Lebens so lebendig, so innig, so hehr, dass sich ihm die empfundene Wirkung sogleich in göttliche Wirksamkeiten umsetzte, und diese göttlichen Energien nun nach seiner Weise sogleich als göttliche Gestalten, göttliche Personen hervorprangen. So fasste er die räumliche Natur um sich ähnlich der zeitlichen — neben den Horen die Nymphen. — Nun aber bemerke man wohl: der Grieche ist, recht im Gegensatz eines neuern schroffen Materialismus, der ausgemach-

teste Spiritualist. An Berg, Grotte, Fluss, Wellen und so fort interessirt ihn die Materie gar nicht: sie entschwindet ihm: was ihn angeht, was ihn anspricht und erfasst ist die Anmuth, die Klarheit und Regsamkeit der Quelle, die sichere Kraftfülle des Flusses, das schattige Dunkel des Hains, die üppige Feuchte der Trift, das farbige Wellenspiel des Meeres: kurz diese und solche gleichsam seelische Eigenschaften, die wieder auf seine Seele wirken, die aber er eben nicht auffasst als Eigenschaften an einem Körper, sondern empfindet als Lebensäusserungen, als göttliche Wirksamkeiten.

Demgemäss ist ihm das alles auch göttlich, hehr, heilig. Wer hätte nicht den Eindruck empfunden wenn gesprochen wird: der heilige Tag, die heilige Dämmerung, die heiligen Schluchten, das göttliche Meer — bis zum einzelnen Baume: „beide setzten sich nun am Stamm des heiligen Oelbaums.“ Solch ein „Wort des religiösen Gefühls“ spricht eindringlicher und erhebender zu uns als oft lange Beschreibungen*).

2. Zunächst muss ich die Leser bitten, mir wieder im engern Sinne auf philologisches Gebiet zu folgen. Es gilt Bedeutung und Stellung des Wortes Nymphe in der griechischen Sprache. Auf die Frage: was heisst griechisch die Braut? könnte es geschehen, dass ein Kenner des Griechischen einen Augenblick stutzte: denn zu der Antwort, der Grieche habe dafür keinen Ausdruck, würde er sich vielleicht nicht sogleich entschliessen. Allein dem ist so. Wenigstens einen Namen wie Braut, den das Mädchen seit der Verlobung führt und

*) Nun heisst es freilich auch die heilige Troja, die heilige Euböa u. a., und die heilige Kraft des Alkinous, des Telemachus heilige Stärke. Dies erinnert uns hier sogleich, was uns zum Schluss wieder beschäftigen wird, dass bei den Alten die Natur von andern Kreisen des Lebens so scharf wie in neueren Zeiten nicht gesondert und abgeschnitten war. Homer z. B. vorangehend sieht auch in einer Stadt mit ihrem Leben, Getreibe und Ordnung sogleich waltende, schaffende Götter. Eine herrliche Menschenerscheinung, Menschengestalt oder Menschensinn sieht er, wenn nicht durch Götter, so doch wenigstens ins Göttliche verklärt: und so sieht er eigentlich das ganze heroische Zeitalter. Und dafür werden auch mitunter „heilig“, am gewöhnlichsten „göttlich“ (recht eigentlich in der Form δῖος) angewendet. (Die auf Natur — und Städte und Länder — angewendeten Wörter sind ἱερός, ζάθεος — ἠγάθεος — δῖος — θεῖος — ἁγνός, σεμνός.)

womit wir sie gleichsam in ein höheres Stadium getreten und in einer Art Verklärung bezeichnen, hat der Grieche nicht. Sondern bei ihm erhält das Mädchen einen solchen Namen erst an demjenigen Tage, an welchem der Bräutigam sie heimführen wird. Von dem Morgen dieses Tages an erhält sie diesen Namen — es ist Nymphe — und behält ihn nicht nur als junge Frau, sondern so lange ihre Erscheinung jugendlich bleibt, etwa nicht zu entschieden die Matrone verräth. Gewiss aber wird die alte Eurykleia schmeichelnd und beschwichtigend ihre Penelope noch „liebe Nymphe" anreden können, auch wann es Anderen nicht mehr geziemen würde. Und bettelnde Sänger vor der Hausthür werden immer wohl thun zu singen:

O gieb mir, Hausherr, gieb mir reichlich, o Nymphe. —

Jene Verschiedenheit ist wol interessant genug: sie beruht ohne Zweifel darauf, dass mit der Verlobung bei den Griechen keinesweges das Mädchen irgend eine grössere Freiheit gewann, auch nicht in dem Umgang mit dem Bräutigam; erst mit dem Hochzeittage erschien sie der bisher unveränderten Stellung und Enge enthoben und zu einer neuen Stufe verklärt, welche des poetischen Ausdrucks Nymphe werth war. Dies Wort ist nämlich ein poetisches Wort für „ein herangewachsenes weibliches Wesen" und bleibt der Prosa — metaphorische Anwendungen natürlich abgerechnet — nur gebräuchlich für diesen Fall und in der früh ihm geeigneten besondern Anwendung auf die göttlichen Naturmädchen, von welchen wir sprechen*).

Ich bedaure deutsch nicht „Maid" sagen zu dürfen. In sofern nämlich dies für ein erwachsenes weibliches Wesen ein erhöhter Ausdruck ist, den Begriff einer gewissen Jugendlichkeit festhält und auch von der Verheiratheten noch gebraucht werden kann, entspricht es dem griechischen „Nymphe" sehr wohl. Allein die anhaftende altdeutsche oder Uhlandisch-romantische Färbung macht es unbrauchbar. Und so mag es

*) Wie wir sagen „die Braut dieses oder jenes Mannes" zu sagen „die Nymphe dieses Mannes", „meine Nymphe" u. dgl. ist nicht gebräuchlich. Nur Dichter, so weit ich mich erinnere, haben so gesprochen.

zur Erklärung und Verdeutlichung dienen. Sonst werden wir wie Horen, Charitinnen, Nereiden, das griechische Wort festhalten und verstehen. Der Ausdruck „Mädchen“ aber wird nicht zu scheuen sein.

Die Sonderung nun ist im allgemeinen und für unsern Zweck hinreichend bekannt: Nymphen des Meeres (unter denen eine Hauptgruppe die Töchter des Nereus, die eigentlichen Nereiden), und auf dem Lande Nymphen der Wiesen, der Berge, der Quellen und Wasser, Waldnymphen, auch Baumnymphen. Doch leben sie alle und namentlich alle Nymphen derselben Gegend in einem heitern geselligen Leben, welches uns später noch beschäftigen wird. Jetzt ist es nöthig, über die griechische Vorstellung von Waldnymphen und daneben Baumnymphen eine Einsicht zu gewinnen, wodurch manche weitere Einsicht vermittelt wird.

3. Schillers Verse „diese Höhen füllten Oreaden, eine Dryas lebt in jenem Baum“ hört man bisweilen sprechen „eine Dryas lebt in jedem Baum.“ Hiemit würde völlig eine Ansicht ausgedrückt sein, welche bei den Griechen weder ursprünglich noch allgemein zu irgend einer Zeit gegolten hat. Zuerst und allgemein galt die Annahme von Waldnymphen, die in den Wäldern hausend das Leben und Weben der Wälder und Bäume darstellen. Und für sie wird der Name Dryaden, d. h. Eichinnen, gangbar. Der nicht ganz so alte Glaube an Baumnymphen knüpfte sich natürlich doch wol zuerst an Bäume von ganz besonderem Alter, Höhe, Schönheit und Umfang, dergleichen man übrigens auch wol überhaupt als einen vorzüglichen Lieblingsplatz der Nymphen dachte, unter und um welchen herum sie gern ihre Reigen führen, oder man mochte, auch ohne dass sie grade in einem heiligen Haine standen, sie einer Gottheit widmen, wodurch sie dann auch vor dem Umhauen geschützt waren. Also man begann für einen solchen Baum wol eine eigene mit ihm verbundene Nymphe zu denken. Und da konnte sich auch die Vorstellung einfinden, dass beide zu gleicher Zeit geboren werden und sterben, die Vorstellung von Nymphen, welche, wie Pindar sagt, „das Ziel eines baumgleichen Lebens erloost.“ Das finden wir in der ältesten Stelle, in der uns eine ausführlichere Darstellung darüber begegnet, in dem Homerischen

Hymnus auf Aphrodite. Die Darstellung knüpft sich an eine Zahl heiliger Bäume, vielleicht eine Gruppe bildend zu denken, auf dem waldreichen Ida, „schöne, blühende, hochragende, die Menschen nennen sie Heiligthümer (τεμένη) der Unsterblichen und tilgen sie nicht mit dem Eisen.“ Die Art sodann, wie hier von der Zusammengehörigkeit, dem Entstehen beider zu gleicher Zeit, dem gemeinsamen Sterben, „wenn die Moira des Todes herantritt,“ gesprochen wird, ist merkwürdig. Es ist — ich wüsste es nicht anders zu bezeichnen — wie eine prästabilirte Harmonie behandelt: gross und frei aus dem allgemeinen Gefühl, dass die Nymphe gleichsam ein Gegenbild zum Treiben und Leben des Baumes ist. Sie entstehen mit einander, ja nicht durch einander: die Zusammengehörigkeit ruht in seiner Seele nicht als eine physische, sondern als eine ethische. Dem gemäss ist es nicht auffallend zu finden, dass die Meinung von dem Mitsterben der Nymphe mit dem Baume auch wieder fallen gelassen wurde. Die Gewohnheit und die Neigung der Nymphe für einen ihr zeitweise, so lange ihm Leben bestimmt war, verbundenen Baum genügte für die Zusammengehörigkeit*).

Gegründet auf diese Verbindung von Baum und Nymphe entstand eine Geschichte oder ein Mährchen, das, wie leicht zu denken, nach verschiedenen Gegenden versetzt und mit Abänderungen erzählt ward. Ein Holzfäller im Walde wird von einer Nymphe gebeten, ihren Baum zu schonen: er achtet nicht darauf, schlägt den Baum nieder und zieht sich und noch seinen Nachkommen den Zorn der Nymphe zu. Oder es bemerkt jemand einen Baum, der dem Umstürzen nahe ist; er stützt ihn, er umzäunt ihn gegen den andringenden Fluss und erwirbt sich dafür den Lohn und den Dank der Nymphe. Die bewegenden Gründe für die Nymphe finden wir verschieden angegeben, theils allerdings weil mit dem Baume zugleich

*) Bei dieser Gelegenheit mag der räthselhaften Verse von den „Dienerinnen“ der Kirke erwähnt sein (Od. 10, 350), wo ein elementares Entstehen dieser „aus Quellen, von Wäldern, aus Flüssen“ bezeichnet scheint. Das soll jedenfalls etwas besonderes sein, der Zaubersphäre entsprechend. Es sollen eben nicht Nymphen sein. Auch ich würde für solche Nymphenentstehung keine entsprechende Stelle anzuführen haben. Natürlich auch eine solche Verwandlung nicht wie bei Apollonius IV, 1409 ff., der man überdies die Erkünstelung des Autors ansieht.

sie untergehen müsse, theils nur die Neigung und Liebe zu dem gleichaltrigen Baume, an dem sie ihr langes Leben zugebracht.

Dass durch Einhauen in einen solchen Baum die Nymphe selbst verwundet werde und deshalb Blut aus dem Baume fliesst, scheint dem Scharfsinne des Ovid anzugehören.

Die in dem Baume wohnenden Nymphen finden wir auch bei Nonnus, und bei diesem Spätling, der auf allerhand besonderes gerichtet ist, finden wir noch etwas auffallendes mehr. Ihm macht es Vergnügen, sich einen jeden Baum von einer zugleich entstandenen Nymphe bewohnt zu denken; ihm macht es Vergnügen darzustellen wie bei verschiedenen Gelegenheiten diese sich über die Gipfel ihrer Bäume herausheben, wie sie bei Waldverwüstungen ihre Bäume verlassend fliehen, auch Schutz suchende Bacchantinnen in ihren Baum als eine Zuflucht aufnehmen. Aber dass sie mit dem Baume sterben hat er nicht angenommen. Denn wenn der Baum zerstört wird fliehen sie aus ihm, sich und den Baum beklagend, und retten sich z. B. in die Gewässer zu den Najaden.

Nonnus Ansicht angemessen ist es, dass er sich des Namens Dryaden fast gar nicht bedient, sondern des eigentlichen für Baumnymphen, Hamadryaden, ein Wort welches das Zusammen der Nymphe mit dem Baume ausdrückt. Einigemal bedient er sich der vermuthlich ihm nur andern Form Hadryas und des gleichfalls für Baumnymphen (neben Hamadryaden) in Anwendung gekommenen Meliä, d. h. eigentlich Eschinnen.

Wenn Nonnus auch wol der einzige war, der mit solchem Bewusstsein durch ein langes Gedicht Baumnymphen für Waldnymphen spielen lässt, so ist die Vorstellung an jeden Baum das Schicksal einer Nymphe zu knüpfen, wenn gleich im besondern auch wieder auf andere Art als eben bei ihm, vereinzelt auch sonst bei diesem und jenem vorgekommen, wenigstens in ähnlich später Zeit. Dies, aber auch nur dieses, zeigt der Einzelvers des Ausonius Non sine Hamadryadis fato cadit arborea trabs*).

*) Die grosse und reiche Litteratur so vieler Jahrhunderte ist im grossen und ganzen und überall dagegen. [Nur für diejenigen, die es angeht, möge doch hier noch folgendes stehn. Dass Dryaden allgemeiner Name ist und es nichts auffallendes hat, wo die Baumnymphen, die ja

4. Dass im allgemeinen der griechischen Vorstellung nicht sowohl Baumnymphen vorschwebten als Waldnymphen, ist angemessen dem grossen und freien Styl, in welchem wir jene

---

immer auch Waldnymphen sind, Dryaden genannt werden, bedarf kaum der Erinnerung. — Dass die römischen Dichter der Augusteischen Zeit einigemal auch Hamadryaden für Dryaden sagen, d. h. dass wo es blos darauf ankommt die in den Wäldern sich aufhaltenden Nymphen zu bezeichnen sie mitunter Hamadryaden sagen, ist gewiss. Virgil Ecl. 10, 62. Propert. I, 20, 32, vgl. 45 Dryades, auch wol Catull 61. Da dieses doch wol griechischen Vorgang hatte und ein Paarmal in griechischen Epigrammen auch erscheint (Anal. I, 171 unter Plato's Namen, auch wol Anal. I, 202 Myro Byzantia: in welchem Epigramm das „Hamadryadennymphen, des Flusses Töchter" daraus zu erklären scheint, dass man bisweilen alle Nymphen einer Gegend — en gros — als Töchter des Hauptflusses dachte), so glaube ich dass auch bei den Griechen hin und wieder das Wort Ἁμαδρυάδες in dem Sinne von Δρυάδες gebraucht ward, dass das Wort Ἁμαδρυάδες sich nicht ganz fest und ausschliesslich für die Baumnymphen fixirt hatte. Man dachte dann Nymphen, die ἅμα δρυσί sind, was von den Waldnymphen auch gilt. Oder anders ausgedrückt: man sagte auch wol als ungewöhnlicheres ἁμαδρυάδες gleich δρυάδες wie bisweilen ἐφυδριάδες und μεθυδριάδες gleich ὑδριάδες. Bei Ovid scheint das Wort in einer dritten Bedeutung vorzukommen. Es scheint einigemal zu bedeuten die Gesammtgesellschaft der Nymphen einer Gegend, als „Gesammtdryaden" (Propert. II, 32, 33?) bezeichnet, in so fern sie allerdings in den Wäldern der Gegend vorzugsweise sich zusammenfindend, zu Tanz, zu Jagd sich vereinigend ganz richtig gedacht werden. Diese Bedeutung (und nicht blos die von Hamadryaden gleich Dryaden) hat sich meiner Empfindung immer besonders aufgedrängt, obgleich es nicht zwingend ist, Fast. II, 155. Met. XIV, 623. In diesem Sinne fallen dann unter die Hamadryaden auch richtig die Najaden: quales audire solemus Naidas et Dryadas mediis incedere sylvis, Metam. VI, 457. Und daraus wäre dann Met. I, 690 vgl. 704 zu erklären. — Dann findet sich noch das eigenthümliche, so viel ich weiss Ov. fast. IV, 230 und Stat. sylv. I, 3, 62, dass die einem Baume zugehörige, zugeordnete und mit ihm sterbende Nymphe auch eigentlich eine Najade sein könne. Was immer auffallend, aber nach dem obigen nicht unerklärlich ist, in Einzelfällen durch Fabel motivirt sehr schön sein konnte. — Zu welchen von diesen Fällen Antoninus Liberalis K. 30 von der Byblis gehört (verglichen auch Ovids vertitur in fontem qui nunc quoque vallibus istis nomen habet dominae nigroque sub ilice manet) würde sich vielleicht entscheiden lassen, wenn wir die Stelle Nikanders selbst läsen, die er oberflächlich ausschrieb. — Wenn jemand dies alles besser combinirt, sollte es mir angenehm sein. Darum besonders habe ich es hergeschrieben. — Wenn Plutarch def. or. 11 richtig gelesen wird und er selbst nicht irrte, so hätte Pindar auch schon den Namen Hamadryaden

Gesellschaft der Repräsentanten des immer regen Naturlebens überhaupt behandelt finden. Wenn der Grieche die Regsamkeit, Anmuth, Ueppigkeit, Heiterkeit, Keckheit des Naturlebens sich vorstellt, schaut er gleichsam nicht in die Natur selbst, sondern wie in einen Spiegel, in welchem ihm jene Eindrücke in Gestalten reflectirt sind, die in der Anmuth, Heiterkeit, Keckheit ihrer Bildung und Bewegung und lebendigen Geselligkeit jene Eindrücke wiedergeben. Eine pedantische Gebundenheit, am allerwenigsten im physischen Sinne, denn auf die ethische Seite ist er gerichtet, ein Leben, wo jeder Zug sich an die Naturbedeutung knüpfte, oder auch Beschränkung ihrer Wirksamkeit nur etwa auf Naturgaben zu denken, ist seine Sache nicht.

Auch an dieser Stelle möchte ich zureden, man gebe doch den Satz auf, die griechische Religion sei eine Naturreligion: ein Satz, welcher gar an die Spitze griechischer Religionslehre gestellt, wie auch geschehen, durchaus dazu geignet ist, das Verständniss der griechischen Religion zu verbauen: die, soll es einmal ein Wort sein, vielmehr durch und durch eine ethische Religion zu nennen wäre.

Wir wollen einen Blick gen Himmel thun: Helios ist ein grosser Gott: hat deshalb der Grieche die Sonne angebetet? Nimmermehr. Wer das vermeint, steht ausser dem Religionsgefühl des Griechen. Der Grieche betete den Gott an, welchem in dieser Ordnung der Welt und der Götter das Amt zugefallen, durch sein tägliches Herauffahren den Göttern und Menschen die Wohlthat des Lichtes zu gewähren: wofür wir ihm wahrlich von Herzen dankbar sein müssen. Wie das geschehe, darüber machte er sich keine Sorgen: darum eben war es ja ein Gott. Auch hatte der Grieche das Bewusstsein davon, ihm stand es als ein Unterschied seiner Religion gegen die Religionen der Barbaren, dass er die Sonne nicht verehre, unzweifelhaft doch aber den Sonnengott.

---

für Baumnymphen gekannt. — Hesiodus Stelle über das hohe Alter der Nymphen ist von Ausonius in der Uebersetzung missverstanden. Sie geht gar nicht auf die Hamadryaden insbesondere, sondern auf das lange Leben der Nymphen überhaupt, wie ja auch sonst die Nymphen überhaupt mitunter nicht als unsterblich, sondern nur als *μακραίωνες* gedacht wurden. Was Hesiodus bei den *νύμφαι Μελίαι* dachte, deren uralten Ursprung er annahm, ist bis jetzt ganz dunkel.]

Nur aus diesem Gefühl ist eine merkwürdige Stelle bei Aristophanes zu verstehen (Friede 410), wo folgender Scherz gemacht wird. Man war mit dem Kalender in bemerkbare Unordnung gerathen, so dass auch Götterfeste sich bemerklich in Tag und Jahreszeit verschoben hatten. Mit Beziehung hierauf wird nun an der genannten Stelle der Spass gemacht: Die Selene und der Intrigant der Helios machen Verwirrung in den Festen: das thun sie, weil wir euch Göttern opfern, ihnen aber die Barbaren opfern; — so wollen sie allein alle Feste der Götter an sich reissen. — Und doch heisst nicht nur zum Beispiel bei Aristophanes selbst Helios anderwärts (Wolken 572) „unter Menschen und Sterblichen ein grosser Dämon,“ sondern in seiner Verehrung treffen wir ja sogar auf ein allbekanntes und weit berühmtes Fest, wie jenes in Rhodos; auch in Athen selbst hatte er seine Opfer, an einigen athenischen Festen zusammen mit den Horen (Schol. Ar. Equ. 729 oder Plut. 1054)*).

Eben so wusste der Grieche, dass ihm Zeus nicht der Himmel sei (Her. I, 131). Vielmehr der Grieche den unfruchtbaren Himmel liess er fallen, und wie er hinaustrat ins Freie, fühlte er sich „unter Zeus“, unter seinem grossen ethischen Gotte Zeus, „welcher den Himmel erloost im Aether und in den Wolken“ (Il. 15, 192); und der von hier aus als dem nächsten Bereiche seiner sichtbaren Manifestation in Wettern und Unwettern und Himmelszeichen zu Wohlthat und Strafe, zu Warnung und Anzeichen seine Macht und seine Wirkung offenbart.

Nun zurück zu den Nymphen. Hat man sich wol in das Obige hineingedacht, so ist damit mancherlei verständlich und erklärlich. Z. B. die Namen der einzelnen Nymphen. Freilich giebt es darin eine grosse Zahl, deren Bedeutung sich an

*) Der wesentliche Unterschied zwischen der Verehrung der Sonne und des Sonnengottes ist einem Gelehrten, der über die erste Ausgabe meiner Schrift sich vernehmen liess, nicht fasslich gewesen. Nun es geschieht nichts neues unter der Sonne. Darum man z. B. bei Origenes gegen Celsus Buch 5 S. 235 auf eine Stelle wie folgende trifft: „Sind denn weil die Welt (ὁ κόσμος) ein Gott ist (nämlich nach der Annahme gewisser Philosophen), deshalb auch die Flüsse und die Berge und die Meere Götter? Das werden die Hellenen keineswegs zugeben, sondern die Dämonen etwa oder Götter, wie ihre Sprache sich ausdrückt, welche Vorsteher (oder Beaufsichtiger, ἐπιστατοῦντες) sind über die Flüsse und Meere, diese werden sie Götter heissen.“

Naturgegenstände lehnt, an eine Quelle, einen Berg und so fort oder Eigenschaften derselben; aber auch ein jeder für ein schönes Mädchen, eine hohe Frau passender Name wird gewählt. Das ist z. B. sehr bemerkenswerth und zu bemerken an den Namen der Nereiden. Wir haben im Homer ein Verzeichniss von drei und dreissig ihrer Namen, im Hesiodus von funfzig: nicht übereinstimmend; unter den funfzig kommen mehrere Homerische nicht vor. Nun ist es wol natürlich dass ein alter Dichter, welcher ein solches Verzeichniss bildete, eine Zahl solcher Namen schuf, die auf Meer, Meeresbläue, Welle und Schnelle und dergleichen Bezug haben, um so mehr da jene ältesten Dichter in Namenbildungen eine Erfindsamkeit der Art lieben. Allein es macht ihnen auch nichts, darunter allgemeine Namen der bezeichneten Art zu schaffen: nicht nur solche wie die „allgöttliche“ (Pasithea) — Achilles Mutter Thetis dürfte auch die „Göttliche“ bedeuten — die, ach! wie göttlich auch, wie begünstigt von Zeus, einmal in Menschenloos verflochten, sich nur den geliebten Schmerzenssohn gebar! — sondern auch die Weitwaltende (Amphinome, Poulynome), die Völkergebietende (Laomedeia), die Liebliche (Erato, wie auch eine der Musen), die Sanftredende und Wohlredende (Leiagore und Euagore), die Blühende oder Ueppige (Thaleia, wie gleichfalls Muse und Grazie). Welche Wunderlichkeiten bei entgegengesetzter Richtung der Erklärung vorkommen, wird man sich denken können. Da heisst z. B. auch eine dieser Nereiden im Verzeichniss des Hesiodus Euneike. Dies erklärt der eine: „welche dem Anker weicht oder desselben schont“, zugleich mit Verspottung alles griechischen Sprachgefühls: ein andrer, der die offen liegenden griechischen Wörter erkennt, sagt, gleichfalls wörtlich: „es bezieht sich auf den guten Wetteifer mit den Waaren der Schiffenden.“ Es bedeutet nichts als „um die gar sehr Streit und Hader entsteht“, was für ein schönes Frauenzimmer doch wol ein trefflicher Name ist. Eben wie hier diese Meernymphe heisst bei Theokrit eine der Wald- oder Flussnymphen, welche den Hylas rauben.

5. Aus diesem besprochenen losen Verhältniss wird noch manches, wobei man wol stutzen könnte, erklärlich. Die Nymphe braucht nicht in dem Lande einheimisch zu sein, in wel-

chem sie waltet. Die Griechen haben, um Abstammung z. B. und Kolonisation und Verwandtschaftsverhältnisse zu bezeichnen und zu beleben, waltende Landesnymphen durch die Liebe eines Gottes etwa aus einer andern Heimath hinversetzt gedacht. So die Aegina durch Zeus. So ihre Schwester die schönlockige Korkyra, des Flusses Asopos Tochter, hatte Poseidon in Liebe fern von ihrer Heimath dorthin entführt (Apollonius). So entraffte die Kyrene Apollo fern von Thessalien nach Afrika und machte sie in Liebe neben den dort heimischen Nymphen selbst zu einer lange währenden Nymphe des Feldes. Oder wie es bei einem andern Dichter heisst, er führte sie über das Meer in den herrlichen Garten des Zeus, wo Libya sie willig in ihrem goldenen Palaste aufnahm und ihres Landes einen Theil ihr mit zu verwalten schenkte, bis dort jene (nach ihr benannte) neue Stadt sich siedelte, deren Stadtherrscherin sie ward, die schönste und ruhmvolle Stadt umwaltend. — Und diese Kyrene ist nicht einmal ursprünglich eine Nymphe, sondern eine Heroine, eine sterbliche Fürstentochter (Tochter des Hypseus, Sohnes des Peneios). Haben doch die Götter Lieblinge, welche sie unsterblich machten, selbst in den Olymp aufgenommen; andern wurde ihr göttlicher Aufenthalt anderswo angewiesen. Frauen versetzten sie nicht selten mit Leben und Wirken unter die Nymphen, wie unter die Meeresnymphen (am bekanntesten wol Ino-Leukothea) so unter die Landesnymphen*).

Und so konnte es eine Weise sein, die alte Landesgeschichte zu verherrlichen, dass man Nymphen, die im Lande Verehrung genossen, zu ursprünglichen Landestöchtern fabelte, welche durch Verdienst oder durch Liebe einer Gottheit zu

---

*) Jene einem Ort oder Insel gleichnamigen und wie gemeint ward namengebenden Nymphen (Pindar erinnert sogleich noch an Rhodos, Thebe, Kamarina, zugleich scheint es Nymphe des Sees und der Stadt) werden in der alten Poesie so nach Nymphenart behandelt, dass man sagen darf: sie hoben sich im Gemeinbewusstsein gar nicht als eine besondere Klasse hervor. Wo sie besondern Kultus hatten — denn den hatten durchaus nicht alle, noch gleich bedeutsamen — wird der Einzelkultus am Ort leicht manches besondere herbeigeführt haben. Als die Naxier den Rhodiern unterworfen waren, finden wir, wählten auch sie einen jährlichen „Priester der Rhodos“, nach welchem neben einem bürgerlichen Magistrat das Jahr bezeichnet wird, Inschr. 2416, b . . . .

Nymphengöttinnen erhöht worden. Dies scheint, es führt alles dahin, die Geschichte der drei sogenannten Cekropstöchter Athens zu sein, deren erfrischende Namen vom Weilen auf dem freien Felde, von Thaufeuchte und Thaufrische hergenommen, ich wünschte übersetzen zu können.

6. Nun haben wir uns Raum geschafft für die angenehme Aufgabe, das Frohleben dieser Nymphengesellschaft uns vorzuführen.

Im ersten Frühling, „wann also, — wie Pindar einmal diese Zeit beschreibt, — da der Horen Gemach sich eröffnet, die nektarischen Pflanzen den duftenden Frühling empfinden, wann über die unsterbliche Feste liebliche Veilchen verstreut werden und die Rose sich dem Haar gesellt“ — dann sogleich beginnen die Nymphen, gern mit den Grazien gesellt, ihre Tänze. Wo waren sie denn im Winter? Die Vögel des Aristophanes sagen es uns, indem sie von ihrem eigenen Leben berichten, wie sie die Jahreszeiten geniessen oder meiden.

Glücksel'ges Volk der Vögel,
Das Winters nicht den Mantel
Umnimmt, das Sonnenglut nicht
Mit fernhin leuchtendem Strahl brennt.
Auf blumenreichen Wiesen,
In Laubgewölben wohn' ich,
Wann die göttliche Cikade ihren schwirrenden Gesang
In des Mittags schwüler Hitze sonnenlustig tönen lässt.
Winters in den hohlen Grotten
Mit des Berges Nymphen spielend,
Und die Frühlingsmyrte zehrend
Mit der bräutlich weissen Blüthe,
Und der Charitinnen Gärten.

Also in den schützenden Grotten, wann der griechische Winter es räthlich macht, suchen sie ihre Kurzweil, freuen sich unter andern an den Vögeln, welche sich um sie gesellen. Auch das Weben ist wol eine gute Bewegung, und das Singen verstehen sie wohl. Die Grotten müssen uns wol sogleich erinnern, dass die Grotten, welche wieder in der Hitze so kühlend sind, ganz besonders als Lieblings- und Aufenthaltsörter, wie des Pan, so heimischer Nymphen angesehn, auch ihnen geheiligt und ausgeschmückt wurden, und dass bei den vielen nicht nur wundervollen und wunderbaren, sondern auch wunder-

lichen Grottenbildungen des Landes man hier und dort wol die Webestühle der Nymphen zu sehen glaubte. Denn gern eben mit Weben auch sich die Zeit vertreibend setzte sie die Phantasie voraus. Wem schwebte bei alle dem nicht Kalypso vor, die überhaupt recht als eine Grottengöttin gedacht ist, auch (mich dünkt unzweifelhaft) vom hüllenden und bergenden der Grotte ihren Namen trägt. Jene allbekannte Nymphengrotte in Ithaka mit den Webestühlen der Nymphen ward in späterer Zeit nicht mehr gefunden und war vielleicht nur eine Erfindung des Dichters: für die Vorstellungen natürlich um nichts weniger beweisend. In Griechenlands geschichtlicher Zeit waren mehrere Grotten als nymphenbewohnt und nymphenheilig vor den übrigen berühmt und genannt, vielleicht keine häufiger als die Korykische Höhle mit den Korykischen Nymphen auf dem Parnass: „die Korykische Felsenkluft, die vögelfrohe, wo Dämonen sich ergehn“ bei Aeschylus. Der Reisebeschreiber Pausanias, der ihre ungewöhnliche Grösse, Höhe, Tiefe, in die man weit hinein ohne Leuchten gehen könne, ihre Wasser aus Sprinden und das Getröpf von der Decke und die Tropfbildungen erwähnt, meint, sie sei ihm von den Höhlen, welche er gesehn, als die sehenswertheste erschienen. An wunderlichen Naturspielen mochte auch ihm manche noch auffallender sein, z. B. jener, wie er sagt, sehenswerthe Pansberg und Panshöhle bei der Marathonsebne: „Der Eingang ist eng; ist man aber hindurch, so sind Gemächer und Bäder und die sogenannte Pansziegenherde, Felsen, die grösstentheils Ziegen ähnlich sehen.“

Doch zurück zum Leben und den weitern Beschäftigungen der Nymphen. Sie jagen im Gefolge der Artemis, sie schwärmen im Geleit und Reigen des Dionysos, sie erziehen die göttlichen Kinder, sie verkehren unter einander und sie pflegen Liebesverkehr mit den Göttern des Waldes und der Flur.

Von ihrer Liebe zu schönen Menschen gedenke man der Geschichte des Hirten Daphnis, des jungen Hylas (dies bekanntlich eine Legende zu einer Lokalverehrung und Ceremonie dabei). Im allgemeinen ist ihnen (angemessen der Freundlichkeit der Natur) ein Zug ganz besondrer liebenswürdiger Menschenfreundlichkeit und Zuthätigkeit für die Menschen eigen.

Was Odysseus erzählt, als er die Ziegeninsel durchstreift, „da scheuchten die Nymphen, des Aegiserschütterers Töchter, Bergziegen auf, damit die Genossen eine Mahlzeit hätten," das wird noch mancher griechische Jäger ihnen gedankt haben.

Andromache erzählt wie Achill ihre Vaterstadt „Thebe unter dem waldigen Plakosberge" zerstört, ihre Brüder vernichtet und den König ihren Vater getödtet: doch er plünderte ihn nicht, denn das scheut' er im Herzen, sondern verbrannte ihn mit den kunstreichen Waffen und schüttete ein Grab auf, „umher aber pflanzten Ulmen die Nymphen des Bergs, die Töchter des Aegishaltenden Zeus." Also in der menscheneinsam gewordenen Stätte, vertraut Andromache, erfüllten sie den Liebesdienst der entführten und fortgetilgten Freunde und Verwandten.

Als der König Kyzikos in einem unvorhergesehenen Zusammenstoss mit den Argonauten getödtet ward, gab im Schmerz seine junge Gemahlin Kleite sich selbst den Tod. Sie (erzählt Apollonius) beklagten selbst die Nymphen des Waldes, und alle Thränen, die ihnen von den Augen zur Erde strömten, liessen sie zu einer Quelle werden, welche mit dem ruhmvollen Namen der jungen Unglücksgattin Kleite genannt wird. —

Die höchste Gabe, welche sie Menschen gewähren können, ist wol Begeisterung und Dichtung. Darüber ist ausführlicher zu sprechen. Doch haben wir zuvor noch eine Ergänzung dieser lebendigen Naturgesellschaft nachzuholen.

7. Dass der Grieche zuerst und gleich allverbreitet das Naturleben durch Mädchen darstellte, ist der Anmuth, in der ihm die Natur erschien, angemessen. Aber auch für das struppige, eckige und zackige, neckische und schreckische des Berg- und Waldwesens fand sich als Vertreter neben den Nymphen und in ihrer Gesellschaft Pan — später auch in Mehrheit Pane — und auch die Satyrn; für die See die entsprechenden Eindrücke vertretend die Tritonen. Pan, entsprossen scheint es in einer Gegend, wo jene Natur besonders ausgeprägt war, in Arkadien, aber dann in ganz Griechenland verstanden und aufgenommen, in Phantasie und Kultus. Nirgend ist die Phantasie der Griechen bewundernswürdiger, eigenthümlicher, dreister und sicherer als in solchen Götterbildungen, die mit

humoristischen Zügen ausgestattet sind. Unter den Olympiern gehört dahin Hephaistos. Dreist gab man ihm, dem Werkmeister, den humoristischen Zug eines lahmen Fusses, um das banausische zu bezeichnen, und ein gutmüthig kleinbürgerliches Wesen. Und diese Züge in Verbindung mit seiner überschwenglichen Kunstfertigkeit und Kunsterfindsamkeit wurden mannigfaltig ausgebeutet, und man schuf sich nur einen gemüthlichern Gott. Aber wie sehr hörte die Gemüthlichkeit auf, wenn er mit den kraftvollen Händen dem andringenden Skamandros die Flammen entgegenwälzt, oder wo aus einem feuerspeienden Berge — ich spreche aus den Worten eines Alten über die Hephästosinsel — wann Tags darüber ein dunkelschwarzes Gewölk sich lagerte, Nachts die weitleuchtenden Flammen sprühten und die glühenden gewaltigen Massen herausgeschleudert wurden mit einem Tosen, das man über Meilen weit vernahm — die nähern und die fernern Umwohner mit scheuer Angst den arbeitenden Gott erkannten.

Zu den kecksten Erfindungen gehört nun der selbst so kecke Pan: bot nicht er den Atheniensern vor der marathonischen Schlacht sich zum Gehülfen an?

Ziegenfüssig, aber dabei ein eben so zierlicher als stürmischer Tänzer und erfindsamer Tanzmeister: mit seinen Gemsenfüssen leicht und sicher über die Bergkuppen schreitend, wobei er sich gelegentlich ein Wild abfängt, nicht minder über die Wellen des Meeres: ein Virtuos auf der Syrinx, dass wenn er aufspielt die Nymphen gern dazu tanzen, wie der Landmann bei ländlicher Stille ihn zu hören glaubt: ein Freund und Segner der Bergherden; — aber sehr schlimm, wenn er z. B. in der Mittagschwüle in seinem Mittagschlafe durch Lärmen gestört wird, ja wenn er zürnt Wahnsinn und wahnsinnigen, ohne Veranlassung plötzlichen, panischen Schrecken einjagend. Dieser Glaube ist ja wol verständlich aus den Wahnbildern, mit denen die Einsamkeit und die unstäten Schatten der Wälder, die wunderlichen Geräusche und phantastischen Baumgestalten erschrecken, unheimliche Figuren zu sehn und unheimliche Stimmen zu hören geben; und dazu die ganze wildartige Natur des Gottes. Da er nun den Kriegsheeren oft solchen Schrecken einjagte und bei einigen grossen Gelegenheiten, welche die Ueberlieferung wach erhielt, die

feindlichen Heere Griechenlands also gescheucht, so erschien er auch als ein kriegsmächtiger, im Kriegsgetümmel gern gegenwärtiger Gott. Spät, als die Naivetät in den Religionsvorstellungen nicht mehr verstanden ward, als ein mystischer grosser Naturgott — der grosse Pan. Eine Vorstellung unterstützt vielleicht durch eine Scheinbedeutung seines Namens, aus welchem man das griechische Wort des „Alls" zu hören glaubte, jenes Wort, das auch der Laie wol aus dem Eleatenspruche „eins ist das All" in griechischer Gestalt vernommen hat. In Wahrheit hat sein Name damit nichts zu thun.

Wenn auch einfach bisweilen (wie in Plato's Phädrus) Begeisterung von ihm abgeleitet wird, so geschah das nach demselben Gefühl, wonach diese von den Nymphen hergeleitet wurde. Wozu wir jetzt uns zu wenden haben*).

8. Auf dem einen Gipfel des Kithäron — erzählt Plutarch — ist die Höhle der Sphragitischen Nymphen (Sphragidion nämlich hiess diese Höhle), in welcher früher, sagen sie, ein Orakel war, und es wurden viele der Eingeborenen begeistert, welche sie „Nymphenerfasste" (*νυμφολήπτους*) benannten.

Der Nymphenbegeisterung schreibt Sokrates es zu, als er unter der herrlichen Platane neben der lieblichen kalten Quelle, an einem Platz, den er auch durch Bilderchen und Weihgeschenke als einen heiligen Platz der Nymphen und des Achelous zu erkennen glaubt, seine Rede über die Liebe hält und plötzlich sich wie von einem Redestrome fortgerissen ertappt. „Doch, mein lieber Phädrus, kommt es dir vor wie mir? dass eine göttliche Wirkung über mich gekommen? — Freilich, Sokrates, wider deine Gewohnheit hat dich ein Redestrom erfasst. — So höre mir schweigend zu. Denn wirklich göttlich scheint dieser Ort. Darum wenn ich wiederholt im Laufe der Rede „nymphenerfasst" werde, wundre dich nicht. Ich spreche ja schon nahe wie Dithyramben." Und ferner noch: „Weisst du dass von den Nymphen, denen du mich absichtlich zur Beute hingegeben, ganz offenbar der Enthusias-

*) Es ist wol auch hier beiläufig der Bemerkung werth, dass die Flussgötter selbst in jene bewegliche Naturgesellschaft, mit welcher wir uns beschäftigt haben, nicht aufgenommen worden. Sie werden ruhend und ernst gedacht in Kraft und Sicherheit.

mus über mich kommen wird?“ Als sie dann im Vergleich seines Vortrages mit der Rede des Lysias, welchem er eben diese andere entgegenstellt, die seinige viel kunstgerechter finden, ruft er aus: „wie viel kunstreicher sind zur Beredsamkeit die Nymphen des Achelous Töchter und Pan des Hermes Sohn als Lysias der Sohn des Kephalos.“ Und als sie ihre Unterredung schliessen: „Gehe du nun, Phädrus, und sage dem Lysias was wir beide gehört zu der Nymphen Quell und Musensitz („Museum“ ist das griechische Wort) hinabgestiegen.“

Es lohnte der Mühe, diese Aeusserungen alle vorzuführen: sie veranschaulichen vortrefflich den Zusammenhang zwischen Begeisterung, begeisterter Lehre, zwischen Prophetie und Poesie, und wie auf diesem Punkte die Wirksamkeit der Nymphen mit der Wirksamkeit der Musen sich begegnet. Freilich — seitdem auch der Dichter sich der Muse gegenüber so empfand wie Pindar spricht:

μαντεύεο, Μοῦσα, προφατεύσω δ᾽ ἐγώ,
Weissage Muse: ich werde dein Prophet sein!

Uebrigens mussten bei den Griechen manche Stufen in den Vorstellungen über den Poeten und auch über den Propheten durchgemacht werden, ehe jenes Zusammenfallen, das uns wahrscheinlich ganz natürlich vorkommt, sich ergab. Bei andern Völkern, bei solchen z. B. deren erste Poesie Orakel waren, mochte das leicht anders sein.

Ferner: dem ironischen Sokrates trauen wir zwar niemals: indessen seiner deutlich hier durchschimmernden Auffassung von der begeisternden Macht der Nymphen treten wir ohne Bedenken bei. Die Einsamkeit vom Menschengewühl und der Hauch der Natur ward in erhebender und begeisternder Wirkung empfunden.

Dass prophetische Aufregung und Eingebung höherer Gotteskunde von den Nymphen ausgehe, damit war der griechische Volksglaube vertraut. So z. B. auch machte man den Epimenides deshalb, wie Plutarch sagt und wir glauben, zu dem Sohne einer Nymphe, so Sibyllen, und die bekannten Weissagungen des Bakis schrieb man der Eingebung der Nymphen zu. Jenes Wort „nymphenerfasst“ für Begeisterte und Verzückte haftete als ein gangbares in der Sprache. Die

Eingebungen der Dichter auf die Nymphen zurückzuführen, ist bei den Dichtern der blühenden Zeit eben nicht gebräuchlich gewesen. Dass man aber musische Eingebungen der Hirten — wiewol Hesiodus empfängt die seinen von den Helikonischen Musen — leicht auf diese nächsten Freundinnen und Nachbarinnen der im Freien lebenden Hirten zurückführte, ist nach dem Besprochenen natürlich. Daher wiewol Theokrits Hirtendichter die Musen sehr wohl kennen und anrufen: „Hebet, ihr lieben Musen, o hebt den Hirtengesang an“ und so fort, so lässt er doch auch einen von ihnen sagen: „auch mich haben die Nymphen auf den Bergen viel herrliche Lieder gelehrt.“ Virgil als Hirtendichter ruft einmal die Syrakusische Quellnymphe Arethusa ganz wie seine Muse an. Moschos in dem Klageliede über Bion stellt Homer und Bion, beide wie er annimmt aus Smyrna geborene, neben einander: „beide, heisst es da, den Quellen geliebt trank der eine den Pegaseischen Quell (d. h. die Hippokrene), der andere trank aus der Arethusa.“ — Das Trinken aus dem Quell zur Begeisterung für den Dichter wird auch in diesen Zeiten erst erwähnt*). — Allein auch abgesehen von der Hirtenmuse tritt nun bei den römischen Dichtern der Gedanke der poetischen Begeisterung durch die Natur auf eine merkwürdige Weise in den Vordergrund, und es bildet sich um sie eine Decoration aus allen

---

*) Am thracisch-macedonischen Libethron und der dazu gehörigen Gegend, denn in der böotischen Musengegend waren Libethrische Nymphen von Musen getrennt gehalten, scheint sich die Lokalsage gebildet zu haben, die Musen, wahrscheinlich dann auch als Töchter einer Landesnymphe (der Pimpleis?) betrachtet, für ein dort einheimisches, vorzugsweise musisches (warum, wird der Mythus wol gesagt haben) Nymphengeschwister zu halten, und zwar, scheint es, für Najadennymphen. Hienach waren denn die Musen Libethrische Nymphen, aber wie gesagt vom thracischen Libethron herzuleiten. Das hat allgemeinen Eingang in Griechenland nie gefunden. Allein gelehrte Dichter haben es hervorgesucht, vielleicht auch veranlasst durch irgend eine Anwendung oder Anspielung, die davon, ohne Zweifel passend, in der ältern Litteratur gemacht war (Epicharm?). Der Gelehrsamkeitshascher Lykophron lässt 275 den Achill (nach Odyssee 24) beklagt werden von den Nymphen, welche liebten des Bephyras Nass und die Libethrische Warte über Pimplea. Also sicher die Musen so bezeichnet. Bei Virgil VII, 21 sollen die angerufenen Nymphae Libethrides wahrscheinlich die Musen sein. Gewiss sind es die puellae Naides X, 9.

Naturelementen und Naturstätten, welche in Griechenland in Verbindung mit den Göttern der Poesie und Prophetie zu finden waren. Und da treffen wir denn gleich in der ersten Ode des Horaz unter den Göttern, denen man die Begeisterung des höhern lyrischen Gedichts, im kühlen Walde, abzuhorchen habe, die Nymphen. Nach Vossens Uebersetzung, welche den Ton trifft:

Mich hat Epheu, der Kranz edler Begeisterung,
Himmelsmächten gesellt; mich hat der kühle Hain
Und die Nymphen im Chor schwebend mit Satyren
Abgesondert vom Volk: falls mir den Flötenhall
Nicht Euterpe versagt noch Polyhymnia
Lesbos tönendes Spiel mir zu besaiten flieht.

Wobei wir sogleich uns erinnern, dass nach Horaz an einer schönern Stelle ja „die Wasser es sind, welche das fruchtbare Tibur durchströmen, und der Wälder dichtes Laub, welche den bilden, der durch äolisches Lied (d. h. also durch höhern lyrischen Gesang) berühmt wird.“ Nun finden wir die römischen Dichter immer in Grotten und Hainen und bei den Quellen, vorzüglich in den Stätten und auf den Bergen der Musen, in Pieria, auf dem Helikon, dem Parnass, — welcher uns erst bei den römischen Dichtern als Dichterberg erscheint, und Kastalia bei ihnen als Dichterquell, — auf den Musenbergen und an den Musenquellen, aus welchen Schlucke genommen werden (haustus), von den Blumen dort ihm die Kränze gepflückt*). Und es bildet sich daraus eine poetisch-metaphorische Sprache, eine kleine mythologische Partie, die in der That oft nicht genau zergliedert werden müssen, um nicht stelzenhaft und thöricht zu erscheinen. Ich wundere mich hiebei, dass die Römer für Spätere aus diesem Kreise noch etwas übrig gelassen. Gleichwol der Pegasus als ein Ross, welches man nur zu besteigen braucht, nicht um sicher herunter zu fallen, sondern um sicher in den Poetenhimmel empor zu

*) Einzelne Vorgänge bei den Griechen an rechter Stelle wird man nicht leugnen. Die „Rosen aus Pieria“ schön bei Sappho 69. — Wenn schon Ennius seinen Traum auf den Parnassus verlegte, was doch mehr für als gegen sich zu haben scheint, so möchte man um so mehr wissen ob er in einer griechischen Stelle, etwa schon eines Alexandriners, hinreichenden Vorgang fand.

fliegen, ist erst bei den Neuern in Anwendung gekommen. — Horaz hat noch mehrere hieher gehörige Stellen; ich werde sie nicht alle, z. B. auch nicht die obige aus der ersten Ode, in Schutz nehmen. Demohngeachtet war Horazens Sinn für die Natur ein reiner und ächter, ja inniger, eben so wie seiner Freunde und Genossen, des Virgil, des Tibull. Bei ihnen ist dieser Zug zur Natur ohne Zweifel eine Wahrheit. Und wem sollte es heute nicht begreiflich sein, wenn die begabteren aber friedlichen Geister, für welche das Leben einer Idee bedurfte, nachdem ihnen die Idee der bürgerlichen Freiheit verloren war, um so mehr ihre Erhebung und ihre Beruhigung fern von den Wirren der doch verlorenen staatischen und städtischen Thätigkeit in der Zurückgezogenheit des Landes suchten. Aber das war eine merkwürdige Verkettung der damaligen Verhältnisse, um welche sie glücklich zu preisen sind, dass sie dort nicht nur sich selbst hinretteten, sondern auch ihren Patriotismus wiederfanden.

Doch in jener allpoetisirenden Zeit kam nun die Menge der unbegabten Nachahmer. Die glaubten — Horaz bezeugt es — das gehöre vor allem übrigen zum Genie, mit Haar und Bart in die Einöde zu gehn. — Ausser dem, was wir in der bezeichneten Art lesen, wie vieles werden noch die verlorenen Gedichte der vorlesenden Dichter und die Prologe, mit denen sie ihre Vorlesungen einzuleiten pflegten, enthalten haben! Unter diesen Eindrücken schrieb Persius s e i n e n Prolog:

Nicht wusch ich meine Lippen aus der Gaulquelle,
Noch auf Parnassus Dichterhaupt erschien, wüsst' ich,
Ein Traum mir, dass ein Poet ich unversehns dastand.
Die Helikonschwestern und die blasse Pirene,
Sie lass' ich jenen, deren Bilder rings umschlingt
Der zähe Epheu, während ich ein Halb-Bauer
Zu der Seher Opfern mein Gedicht herantrage.
Wer löst dem Papagei seine Zunge zum bon jour
Und lehrt die Elster Menschenworten sich nachmühn?
Der Geistesspender und der grosse Kunstmeister,
Versagten Lauten nachzustreben kunstfertig,
Der Bauch: und schimmert reizend erst der Geldsäckel,
Den Dichter Rabe und die Dichterin Elster,
Du hörst sie reinsten Musennektar austönen.

In dem Dialog über den Verfall der Beredsamkeit, welcher dem jugendlichen Tacitus anzugehören scheint, stellen ein Ver-

fechter der Beredsamkeit und der Dichtkunst ihre Gründe gegen einander. Jener sagt nach anderm, was er zum Nachtheil der Dichtkunst vorgebracht: „Dazu füge noch dass die Dichter, wenn sie etwas würdiges zu Stande bringen wollen, den Umgang mit den Freunden und den Genuss der Stadt aufgeben müssen, dass sie allen übrigen Verbindlichkeiten sich entschlagen und, wie sie selbst sagen, in Wälder und Haine, d. h. in die Einsamkeit entweichen müssen.“ Ihm erwiedert der Gegner: „Wälder und Haine und die Abgeschiedenheit gewähren mir solche Lust, dass ich es für einen vorzüglichen Vortheil der Poesie halte, dass Gedichte nicht im Geräusch, noch während der Client vor der Thüre wartet, noch unter der Trauer und den Thränen der Verklagten gemacht werden, sondern es entweicht die Seele in reine und unschuldige Gegenden und geniesst der heiligen Plätze.“

Wir haben es hier mit einer Zeitfrage zu thun. Quintilian verlangt in seiner Anweisung für den Redner Einsamkeit und grösseste Stille, aber — deshalb müsse man nicht sogleich diejenigen hören, welche meinen, Haine und Wälder seien dazu am besten geeignet. Ihm scheine die Anziehung der Natur abzuziehen von dem Gegenstande der Arbeit. „Der Wälder Anmuth, sagt er, und die vorbeigleitenden Flüsse und der Lufthauch in den Zweigen und der Vögel Gesang und schon die Freiheit weit umherzublicken ziehen uns an sich. Daher scheint mir jene Lust die Aufmerksamkeit eher zu erschlaffen als zu spannen.“ Er verweist an Studirstube und Lampe: den Redner gewiss: es scheint auch den Dichter. Und hätten wir über die schwierige Frage zu entscheiden, wir müssten ihm Unrecht geben. Denn wir haben die Zeiten selbst gesehen, wo die Dichter, wenn sie gar nichts konnten, immer hinausgingen in die Natur und immer trunken waren von der Natur so sehr, dass man zu der einen Frage an sie wol sich gedrungen fühlen mochte, die an einen Trinker gerichtet wurde: den ganzen Tag seid ihr betrunken, wann trinkt ihr?

9. Also wenn der Grieche in die Natur sah, so schaute er Götter und Gestalten, und demnach, wenn er ein Leben der Natur zu beschreiben oder zu schildern hatte, werden auch diese Gestalten als Mittel der Beschreibung sich mit einstellen. Im Verlaufe unserer bisherigen Darstellung sind uns ver-

schiedene Stellen entgegen gekommen, an denen schon allein wir uns das verdeutlichen können. Jene Stelle aus Pindar, wo bei der Schilderung des beginnenden Frühlings mit gesagt ward, dass die Horen aus ihrem Gemache treten: oder die bekannte Horazische Gratia cum Nymphis geminisque sororibus audet ducere nuda choros: oder die Aeschyleische Erwähnung der Korykischen Höhle, die Schilderung der Vögel von ihrem Winteraufenthalt in den Grotten, welche dann von den Nymphen belebt sind. Aeschylus in der Schilderung der Schlacht von Salamis hat die kleine Felseninsel zu erwähnen, die von den Griechen erstiegen ward, dort eine auserlesene Schaar zu vernichten. Da heisst es:

> Es ist eine Insel vor dem Platz von Salamis,
> Klein, schwer zu landen, die der reigenliebende Pan
> Beschreitet auf dem meerbespülten Uferfels.

Hiemit ist eben so kurz als eindringlich die felsenzackige Insel geschildert. Aber freilich das empfindet man nur, wenn man sich mit der Bedeutung dieser Figuren bekannt gemacht hat, wenn ihr Auftreten das Gefühl und die Anschauung erregt, welche sie dem Griechen erregten. Das ist es, was offenbar so häufig nicht geschehen, und dann allerdings liest man über solche Stellen hinweg, ohne nur zu bemerken, dass man eine Naturschilderung vor sich hat und sieht etwa höchstens darin einen angenehmen rhetorischen Schmuck. — Die Nereiden sind uns oben noch nicht begegnet. Was Wunder wo wir vom Wogentanz sprechen wenn sich dem griechischen Dichter gleich der Reigen der Nereiden an die Stelle schiebt: wie in dem Sophokleischen Chor, wo das seethätige Leben in den attischen Meeren geschildert wird: das in die Wogen Mächtig geschwungene Ruder tanzt, Und rings zieht Nereidenschaar Hundertfüssigen Reigen. — Und wie viel natürlicher noch dem plastischen Künstler? der allerdings wol lange Zeit hindurch auf die Frage z. B. wie bildet man Meeresleben — denn was ist ihm Meer? — nur die Antwort fand wie die Phantasie seines Volkes sie vorgefunden: durch Nereiden, durch Tritonen.

Doch die Erscheinung der Göttergestalten zur Verherrlichung des Naturlebens geht noch weiter. Denn die Natur ist ihm überhaupt das Freudenlokal für die Götter, und wo

eine herrliche Gegend ist, da ist er geneigt auch diejenigen olympischen Götter, welche häufig auf der Erde verkehren und in deren Natur vorzugsweise Heiterkeit und Anmuth vorwaltend sind, erscheinen zu sehn, den Freudengott Dionysos, die jugendlichen Wald und Feld liebenden Artemis und Apollo, die Anmuthsgöttin Aphrodite, seit dem verbreitetern Kultus oder Mythus der Göttermutter auch diese, die auf den Bergen ihre Reigen führt, um welche sich gleichfalls Pan und Nymphen schaaren.

Um mit diesen Mitteln der Darstellung umzugehn, um nach der jedesmaligen Wichtigkeit und Stelle mit Worten oder mit Gestalten und mehr oder weniger verweilend zu schildern, um nicht, dem Naturschilderung jeder Art so leicht ausgesetzt ist, in Ziererei zu verfallen — den Geschmack und die Wahrheit, welche dazu gehören, wird man in der klassischen Periode durchweg antreffen: auch es in der Ordnung finden, wenn Euripides wol schon einmal damit Musik treibt. Im Anfang des Oedipus Koloneus, wo der blinde Oedipus von der Tochter geführt hereinkommt, giebt ihm Antigone die Beschreibung des Ortes, wohin sie gekommen, also an:

Die Thürme, die
Die Stadt umschliessen, liegen fern dem Auge noch;
Doch dieser Ort ist heilig anzuschaun: es schwillt
In Fülle Lorbeer, Rebenstock, Oelbaum und süss
Hervor in Chören tönt der Mund der Nachtigall.

Dagegen beginnt der Chor, welcher ausdrücklich der Verherrlichung dieser Gegend und des ganzen attischen Landes gewidmet ist:

Zum rossprangenden Land, o Gastfreund, zogest du ein,
Dem lichthellen Kolonos,
Wo die melodische Nachtigall
Gern einkehrt und weit hinaus klagt in blühende Thale
Tief aus grünender Nacht des Epheus und göttergeweihtem Wuchs,
Tausendbefruchtetem, welchen die Sonne nicht
Und keines Wintersturmes
Anhauch trifft: wo von holdem Wahnsinn erfüllt Dionysos stets hereinzieht
In dem Geleite der Götterammen.

Und hier treten nun im Verlauf mehrere Götter ein und hinein.

Dass die hier genannten Götter, wenigstens mehrere von ihnen, auch in jener Gegend Heiligthümer hatten, macht keinen Unterschied: was der Dichter damit sagen will ist nicht: sie werden hier verehrt; sondern durch das Verkehren der Götter daselbst wird die Herrlichkeit des Landes gehoben und verklärt, vielleicht auch mit erklärt. Denn dass unter der Anwesenheit der hohen Götter die Natur sich schmückt, ist ein alter Gedanke. Wie in der Ilias als Poseidon über die Flut fährt, „die Ungethüme der Tiefe hüpften umher aus den Klüften, den mächtigen Herrscher erkennend.“ Ausgeführt in dieser Art war von Alcäus in einem Hymnus auf Apollo sein Zug auf dem Schwanengespann von den Hyperboreern nach Delphi: die Cikaden, die Schwalben, die Nachtigallen singen ihm zu Ehren, der Kastalische Quell floss leuchtender, der Kephissos hebt seine Wellen höher. — Leider ist uns das Gedicht selbst verloren. — Freilich geistreich muss man sein und Seele muss man haben; und zu welchen überraschenden Combinationen und seelenvollen Naturschilderungen dann jene Sympathie der Götter für die Natur führen könne, das vergegenwärtigen wir uns an dem erhaltenen Lied aus den Vögeln des Aristophanes, womit der Wiedehopf der Nachtigall ruft:

Auf auf, o Genossin, verscheuche den Schlaf
Und löse des heiligen Lieds Melodien,
Die dein göttlicher Mund wehklagend ergiesst,
Wenn um Itys, um mein unglückliches Kind
Und deins, aus der schmetternden Kehle du perlst
    Das schmelzende Lied.
Es entsteigt durch des Epheus Blättergebüsch
So klar dein Hall zu den Höhen des Zeus,
Wo Phöbus, der Lockenumwallte, dir horcht
Und dem Thränenerguss antwortend den Klang
Aus den silbernen Saiten entlockt und zum Lied
    Die Unsterblichen reiht.
Und hin durch die Reihn der Unsterblichen zieht
    Einhälligen Munds
Der Seligen göttlicher Wehruf.

---

Die Stelle erinnert noch an die Verwandlungsgeschichten, in welchen der Grieche auch manchem Eindruck der Natur Gestalt und ethische Bedeutung gab.

10. Erst wenn die Schönrednerei eintritt, wenn im Mangel des Gedankenstoffs die Beschreibung sich vordrängt, wenn es zum Bewusstsein gekommen, dass man auch Styl schreiben könne und dass die Natur, welche so lang und breit ist, ein immer zugängliches Thema bietet — dann tritt das Hervordrängen der Naturbeschreibung ein. So geschah es in Griechenland gleich mit der ersten Periode der Sophistik. Wir haben keine Beispiele aus jener verlorenen Litteratur; aber Plato's Spott ist uns Bürge dafür. Denn man müsste den Plato nicht wohl verstehen, wenn man im Phädrus, wo er auch eine Naturschilderung braucht, nicht an einem leisen Abfallen die Verspottung heraushören könnte. „Die Quelle, sagt Sokrates, wie lieblich strömt sie unter der Platane, von sehr kaltem Wasser, wie man mit dem Fusse prüfen kann.“ Wobei man natürlich sich vorstellen muss, dass der unbeschuhte Sokrates einigemal mit dem Fusse in der Quelle herumrührt. Besonders dann der Schluss: „Wollen wir auch nicht vergessen den frischen Lufthauch wie lieblich und gar so angenehm und wie er ein Sommerlied schwirrend in den Chor der Cikaden tönt. Besonders fein aber ist es vom Grase, dass es am sanften Abhange reichlich gewachsen ist, um — wenn man sich hineinlegt, den Kopf recht schön zu halten.“

---

In der alexandrinischen Poesie, wo in den aufkommenden genrebildlichen Darstellungen (Idyllien) auch die ländliche Darstellung ihre Stelle einnahm, ist die Scenerie der Natur mitunter anmuthig und höchst gefällig behandelt worden. Theokrits Name braucht nur genannt zu werden. Andrerseits wird man auch zu der Bemerkung geführt, wie grosse Zeit man jetzt für kurze Gedanken hatte. Der Gedanke: der Winter ist entschwunden, mit dem anbrechenden Frühling regt sich überall Leben, Frische, Schönheit, Musik; sollte nicht auch der Sänger sein Lied erheben? — ich weiss nicht warum er nicht auch einem Pindar anstehn würde, in wenigen wahrwiegenden Zeilen! Jetzt finden wir ihn zu einem ganzen Gedichte ausgesponnen (des Meleager), ganz anmuthig allerdings, von dreiundzwanzig Hexametern.

---

Die zweite Periode der griechischen Sophistik, hindurch die Kaiserzeit, wie sollte sie dem Vorgang jener ältern nicht nachgegangen sein. Wohl geschah es: und wir bemerken die Anwendung der Naturschilderungen in allen Formen jener Rhetorik, zu denen auch der Roman gehörte, sich ausbreiten. Selbst bei Kirchenschriftstellern hat man Gelegenheit, die Mode wahrzunehmen.

Uebrigens ward es auch bemerkt, und folgende Aussprüche darüber werden schon wegen der Männer, von denen sie herrühren, nicht ohne Interesse sein. „Die unverständigen Rhetoren, sagt der Kaiser Julian, denen aus Mangel an Gedanken und weil sie aus den vorliegenden Umständen nichts zu erfinden wissen, Delos beifällt und Leto mit ihren Kindern, sodann Schwäne mit helltönendem Gesang und hineinrauschende Bäume und thauige Wiesen, weiches und tiefes Grases voll, und der Duft aus den Blumen und der leibhaftige Frühling und derartige Bilder."

Freilich ist das als wenn man den Himerius hörte. Viel früher klagt Epiktet, dass jetzt sogar Philosophen vielfach nur darauf dächten als Stylisten bewundert zu werden. „Ein solcher geht dann nach dem Vortrage hin und fragt: Wie kam ich dir vor? — Bewunderungswürdig, Meister. — Wie hab' ich jene Stelle gesprochen? — Welche? — Wo ich den Pan und die Nymphen beschrieb. — Ausserordentlich!"

Die griechischen Rhetoren dieser spätern Zeit sind bisweilen sehr aufrichtig. Sie, denen aller Glorien höchste die Glorie des Rhetors ist, verhehlen nicht, dass Reden auch hier der Zweck ist. Sie verfassten Uebungsbeschreibungen der Natur, z. B. bei Libanius des Frühlings. Bei demselben des Gartens. In dieser, nachdem alles aufgezählt, zuletzt hervorsprudelnde Quellen und fliegende Vögel, ist der Schluss: „Und dieses alles war lieblich zu sehen, aber Zuhörern es zu schildern noch lieblicher."

Eine ausführliche Beschreibung des Thales Tempe in Aelians Miscellaneen beginnt: Wohlan auch das thessalische Tempe lasset uns abschildern mit Worten und abbilden. Denn es ist eingestanden dass auch die Rede, wenn sie Kraft des Ausdrucks besitzt, nicht schwächer was sie will vorzustellen vermag als geschickte Künstlerhände.

Bei solcher Mode und Absichtlichkeit kann nicht ausbleiben bald Nüchternheit, bald Unanschaulichkeit des fortgesetzten Naturabschreibens — worüber Lessing, der damals ein Beispiel aus Haller nahm, im Laokoon ganz vortrefflich gesprochen: einer spätern Zeit kam es nur zu häufig ungenehm ihn zu hören —: endlich Affectation; es giebt Stellen, die mit Gleichklängen und Pointen gearbeitet sind. Eine affectirte Naturschilderung, etwa aus dem Hirtenromane des Longus, mit einer desgleichen aus einem neuern Hirten- oder Dorfromane ist keinesweges ohne Interesse. Der griechische Rhetor weiss sich innerhalb seiner Aufgabe, seines Amtes. Freilich legt er auch im Garten gezierte Modekleidung an, sucht sie auch wol bemerklich zu machen, weil es der Zeit zur Mode der guten Gesellschaft so gehört. Zu süsslichen Gesichtern findet er sich weiter nicht veranlasst.

Wollen wir aber, bei Neuern wie bei Alten, ja nicht zu strenge sein. Aus den Erfahrungen, welche wir in einer Zeit, wo die Naturschilderung auf Wegen und Abwegen gewuchert hat, haben abnehmen können, müssen wir auch diese festhalten und es ernsthaft aussprechen — dass auf keinem Gebiete über alle Arten von Fehlern man leichter sich hinweg täuscht und hinweg täuschen lässt — schon durch die blosse Erwähnung der Naturgegenstände. Eine Rose und ein Mondschein erregen immer eine angenehme Empfindung, und was vermag nicht eine Palme!

11. Doch in keiner Zeit des Alterthums hat Naturschilderung und Naturdichtung eine Breite und eine Bedeutung angenommen wie es in neuern Zeiten geschehen ist: die Natur gewann nie eine so exclusive Stellung. Dem Alten war die Natur Götter neben Göttern. Dem einen Gott trat die Natur als etwas gesondertes gegenüber: dass sie hiemit ihrerseits eine Tendenz, einen Keim zur Einheit erhielt, entwickelte wie spät auch immer die merkwürdigsten und ungeahnten Folgen. Auch die Färbung der Naturdichtung musste hiedurch wie durch das Wegfallen der Gestalten vielfach eine andere werden. Ich darf es allerdings nicht umgehen, diese Gegensätze noch deutlicher und geschiedener ins Bewusstsein zu rufen: allein in einer eben so weit wie tief greifenden Sache, der ich keinesweges gewachsen sein würde, nur

in nothwendigster Skizze und innerhalb der uns zunächst liegenden Grenzen.

Klopstock sang:

O Anblick der Glanznacht, Sternenheere!
Wie erhebt ihr, wie entzückst du, Anschauung
Der herrlichen Welt! Gott Schöpfer!
Wie erhaben bist du, Gott Schöpfer!

Oder Zürcher See:

Schön ist, Mutter Natur, deiner Erfindung Pracht
Auf die Fluren verstreut, schöner ein froh Gesicht,
Das den grossen Gedanken
Deiner Schöpfung noch einmal denkt.

Dieses alttestamentliche und christliche Naturgefühl „die Natur lobt ihren Schöpfer“ konnten die Alten nicht haben. Ihnen ist die Natur selbst Götter in der Reihe und Ordnung anderer Götter, und die Schöpfung besonders zu betonen liegt auch nicht in ihrer Religion, sondern den Kosmos. Dass im Gefühl, die Erscheinungen der Natur zu erheben, damit ihr Schöpfer oder ihr Gewaltiger um so erhabener werde, eine treffliche und grosse Poesie hervorgehen könne ist unzweifelhaft.

Geht dieselbe Richtung auch und besonders auch ins Kleine, sieht sie nach dem Schöpfer auch in der kleinen Natur, betrachtet und behätschelt sie diese mit teleologischen Hintergedanken und mit sonstigen moralischen Stimmungen über die Natur als eine gute Gabe Gottes, so entsteht das irdische Vergnügen in Gott: Brockes, Thomson, dessen Jahreszeiten gebührend mit einem Hymnus an Gott abschliessen. Es ist derselbe Grund und Boden, auf welchem (Ehren halber zu nennen) J. H. Voss auch steht und auf welchem das Kuhblümchen seine Berechtigung hat. Mit der Teleologie befassten sich die griechischen Philosophen auch: schon Sokrates; dann die Stoa um gegen die Epikureer die Providenz zu beweisen: eine schön geschriebene Stelle in ihrem Sinne ist z. B. bei Cicero. Ich muss es behaupten, sie standen damit niedriger als die griechische Volksreligion. Der Begriff der schönen Ordnung, der Harmonie, des Kosmos, der tief die griechische Religion durchzieht, ist ein viel höherer als jener der Teleologie, die in jeder Beziehung etwas kümmerliches hat. In

die Poesie hat dies bei den Griechen keinen Eingang gefunden.

Uebrigens machen geringere Trivialität und mehreres Gemüth — da überhaupt das Gemüth es ist, was hier die Poesie ersetzt — immer noch in dieser Richtung bedeutende Abstufungen.

Doch diese Richtung veraltete. Es kam ein Gegenschlag mit jener gehobenern poetischen Stimmung, deren erhöhter Wärme Lessings zum Himmel gerichtete Blume sich wol würde erschlossen haben, während die Nikolai's von heute wie von damals daran zu nichte werden; an deren besten selbst mir Göthe's herrlicher Spruch aufleuchtete: wer sich vor der Idee scheut, verliert auch den Begriff. — War die Natur in jenen Richtungen eigentlich todt, so vereinigten sich Philosophie und Poesie, sie beseelt zu denken: die Dichtenden, und wie erfasste Göthe's dichterisches Wesen die strebsamern Seelen, oft freilich nur die aufgeregte Phantasie, lehnten sich theils an Volksmährchen und Volkslied, die es sich nie hatten nehmen lassen, mit den einzelnen Geschöpfen der Natur, mit Thier und Vogel, mit Blume und Busch, ja mit Frau Sonne vertrauten und gemüthlichen Umgang zu pflegen. Allein die eigentlich verbreitete Meinung und Stimmung war eine andere.

„Sind nicht die Berge, Wogen und die Himmel ein Theil von mir und meiner Seele so wie ich von ihnen? Ist nicht die Liebe ihrer tief in meinem Herzen mit frommer Leidenschaft?“ Byron.

Die Natur war ein beseeltes eines, ein göttlicher, dem menschlichen verwandter gleich gestimmter Naturgeist, in dessen eine Unendlichkeit sich die unausgefüllte Seele der poetisch angeregten Zeit im Gefühl einer Verwandtschaft hineinversenkte oder auch sehnsüchtig hineinträumte. Kam doch dazu jene eigenthümliche melancholische Stimmung und Zerfallenheit, von welcher — aus nicht so leicht auszufindenden Ursachen — die Alten in solcher Weise bewahrt geblieben: um so mehr lehnte sich das Gemüth an das in Schönheit und Gesetz unbezweifelbare, an die Natur. Hineinträumte, sagte ich. Denn jene Unbestimmtheit des Träumelns hat eine Zeit lang allerdings etwas anschmeichelndes. Immer be-

horchte man die Natur, die immer etwas zu sagen schien — aber was? Sie zu verstehen vermochte man meistens nicht, auch wenn man der Unbestimmtheit, welche mit der Zeit der menschlichen Natur gemäss unbehaglich empfunden wurde, sich wol enthoben hätte. Denn die gestaltende Kraft gebrach, jenen Träumen und Traumbildern Gedanken, Gestalt und poetische Gestalt zu geben. Und wen kann es Wunder nehmen, wenn dies schon den Geistern zweiten Ranges meistens nicht gelang? Man denke sich nur in jene Lage, wo keine überlieferten Gedanken, — denn die alten moralischen Gedanken, und welch ein wirklicher und grosser Fortschritt war das, waren aus diesem Gebiet verscheucht —, keine überlieferte poetische Gestalten und Geschichten gegeben waren, ausser wirklich einiges aus der Volkslitteratur, welches jedoch auch, nur aufgefrischt in seiner Naivetät, und man empfand das wol selbst, zwar ein anmuthiger poetischer Lückenbüsser war und gegen Dürre eine Erfrischung, aber doch nicht einen vollern Inhalt der Gegenwart wiedergab. Meistens nur die Geister des höchsten Ranges wussten der Sehnsucht und Empfindung, welche in dieser Stimmung die Natur ihnen erregte, Ausdruck und Form zu geben. So Göthe. „Wie im Morgenglanze du rings mich anglühst, Frühling, Geliebter!" . . . . . . . . . So Byron, durch welchen noch entschiedener und vorzugsweiser diese den Alten ganz fremde Naturdichtung, gegründet auf eine exclusive Stellung der Natur und der Ausfluss einer der merkwürdigsten Kulturwendungen, ihren Ausdruck fand. Während sein tiefes Gemüth und sein selbstständiger Geist in Menschen und Geschichte nur schmerzvoll oder bitter berührt ward, und er sich ganz anlehnte, ja anklammerte an die Natur, die in ihrer Schönheit und Vollkommenheit sich selbst rechtfertigte, ist er's, so oft und immer wieder und wieder er zu ihr zurückkehrt, der die Natur immer versteht, der die Natur niemals abschreibt, sondern wie einer Freundin und Geliebten mit anempfindendem Verständniss jede ihrer Mienen zu deuten weiss und ihre innersten Gedanken ihr aus der Seele liest.

---

# Gott, Götter und Dämonen.

1. Auf der Stufenleiter lebender Wesen stehen über den Thieren, über den Menschen eine Gattung durch specifische Eigenschaften als Gattung bestimmbar, durch übermenschliches Vermögen, — durch Herrlichkeit, Mächtigkeit, Seligkeit hoch über alles lebende emporragend. Als eine solche Gattung heissen sie Götter. Allein diese Wesen stehen mit ihrer Macht in vielfacher Wirkung auf den Menschen. Der Mensch denkt und empfindet sie vielfach gerade als Wesen, welche auf ihn einwirken. Als solche hat der Grieche für sie den eigenthümlichen Namen Dämonen. Wenn er eines jener Wesen denkt oder schaut als ihn oder überhaupt einen Menschen oder die Menschen fördernd oder schreckend, erhebend oder demüthigend, durch Zeichen sich verkündend, auf Sinn, auf Schicksal einwirkend, als wohlthätig oder verderblich, als gütigen, als ungütigen Gott, — da heisst er ihm eigentlich Dämon. Und entferne man ja das noch immer nicht seltene Vorurtheil, als habe Dämon vorzugsweise den Begriff böser Gottheit. — Demnach wenn es im Homer heisst oder wo sonst immer nach ihm: er stürmte auf ihn ein einem Gotte gleich, so bedeutet das: so herrlich, so gewaltig. Er stürmte auf ihn ein einem Dämon gleich, so heisst das: so schrecklich, so gewaltsam. So von der äusserlichen Erscheinung durch alle Phasen bis zur innerlichen Einwirkung, schon im Homer. „Möge ein Dämon ihn zurück in die Heimath führen" (s. φ, 201, vgl. 196). Ein Dämon führt einem einen Löwen in den Weg, haucht Muth ein, wendet den Sinn des Menschen zu dem oder jenem Entschluss, und so fort. Wir verstehen ja hiernach wol vollkommen Stellen wie etwa wenn es bei Aristophanes von Helios, dem Sonnengotte, heisst, er sei „unter Göttern und Sterblichen ein grosser Dämon."

2. Dass es nicht nothwendig ist, die göttliche Einwirkung, auch wo sie stattfindet, immer durchs Wort auszudrücken, versteht sich von selbst, d. h. es versteht sich von selbst dass überall, wo Dämon richtig gesagt werden könnte, auch der Ausdruck Gott eintreten kann, wie er denn auch überall sich findet. Fraglicher wäre und nur durch den Gebrauch zu entscheiden, ob der andere Ausdruck, der eigentlich den Gott in einer eigenthümlichen Beziehung zu zeichnen die Kraft erhalten, auch diese Beziehung hat aufgehen können, ob der Grieche auch Dämon und Dämonen gesagt hat, wo es auf die Hervorhebung jener Beziehung gar nicht ankommt, ob er Dämon und Dämonen gesagt auch ohne etwas anderes zu denken als bei Gott und Göttern. Die Antwort ist, dass auch dieses und zwar schon von den ältesten Zeiten geschehen sei. Athene kehrt bei Homer von der Erde in den Olymp zurück zu den andern Dämonen. Pindar an einer bekannten Stelle, wo er eine ihm anstössige Gottesfabel zurückweist, sagt er: für den Menschen geziemt sich's von den Dämonen schönes zu sagen. Oder wo er den Aeakus preist, der selbst den Dämonen ihre Streitigkeiten schlichtete: und sonst. — Herodot mehrmals. Z. B. für den grössesten Dämon (*τὴν μεγίστην δαίμονα*) halten die Aegyptier die Isis. Oder: die Aegyptier kennen weder die Namen des Poseidon noch der Dioskuren und haben diese Götter nicht unter die andern Götter aufgenommen. Gleichwol hätten die Aegyptier den Namen irgend eines Dämons von den Hellenen empfangen, so würden sie dieser ganz besonders gedenken. — Aeschylus: fälschlich nennen dich die Dämonen Prometheus. Und so fort durch alle Zeitalter*).

---

*) Bisweilen zur blossen Abwechslung. Wovon noch hier stehen mag aus Aristophanes: „uns Wolken, die wir am meisten von allen Göttern der Stadt nützen, opfert und spendet ihr allein von den Dämonen nicht.“ — „Die olympischen Dämonen“ hat man auch gesagt. Solon: *συμμαρτυροίη ταῦτ' ἂν ἐν δίκῃ Κρόνου μήτηρ, μεγίστη δαιμόνων Ὀλυμπίων, ἄριστα Γῆ μέλαινα.* Uebrigens darf man für den Sprachgebrauch ungefähr folgendes sagen: die attischen Prosaiker (denn die Poesie hat es immer frei angewendet) fallen nicht häufig auf *δαίμων* für das blosse *θεός*. Anders ist das Verhältniss in der ionischen Prosa, und der spätern. Und hier geschieht es dass die rhetorisirende Prosa mit *δαίμων* für *θεός* auch Staat macht: wie selbst in epischen Dichtern dem an das ältere Epos gewöhnten Ohr manchmal die ähnliche Absicht

3. Wir merken zunächst auf einen Unterschied zwischen Griechen und Römern. Der Römer schuf für die wirkende Macht des Gottes, für seine Wirksamkeit eine eigene Bezeichnung, das Numen. Er spricht von dem Numen des Gottes. Der Grieche schuf zur Bezeichnung des Gottes selbst, insofern er ihn von der Seite seiner Wirksamkeit, seiner wirkenden Macht betrachtet, eine eigene Benennung: der Dämon. Wo der Römer die Macht und das Numen eines Gottes empfindet, empfindet der Grieche den Dämon. Allerdings aber ging der Römer auch mit seinem Worte dahin fort, dass er die göttliche Wirksamkeit persönlich für die wirksame Gottheit setzen konnte, d. h. numen ganz wie Dämon gebrauchen: und auch geradezu für deus. Zum Beispiel aus vielen: „dort habe Latona diese Numina (Apollo und Diana) geboren," Tacitus. „Aus Holz waren in alter Zeit auch die Bildsäulen der Numina," Plinius.

4. An Gott und Dämon schliessen sich in gleicher Unterscheidung die adjectivischen: göttlich und dämonisch. Göttlich heisst was von göttlicher Natur ist, was mit göttlicher Natur begabt ist, was durch Herrlichkeit, Trefflichkeit, Ausserordentlichkeit über das menschliche herausragend ist. Dämonisch was den Eindruck macht dass es von einem Gotte veranlasst, gewirkt sei, dass es unter der Einwirkung eines Gottes stehe. „Dass Philipp plötzlich in solche Verlegenheiten verwickelt ist, Athenienser, das sieht einer dämonischen und wahrhaft göttlichen Wohlthat gleich," sagt Demosthenes; d. h. einer von Göttern gewirkten und übermenschlichen Wohlthat. Göttliche Menschen (die Griechen sind so glücklich dass sie viel von göttlichen Menschen zu sprechen wissen) sind entweder ungemeine, wie Homer von Hektor sagt „der ein Gott war unter den Menschen," oder mit göttlicher Natur begabte, wie es von Gelehrten nicht selten zu verstehen ist, besonders auch von Dichtern: denn, wie Plato sagt, „das poetische Geschlecht ist göttlich und wenn es psalmodirt trifft es mit Charitinnen und Musen vielfach die wahre Natur der Dinge."

Höchst mannigfaltig und eigenthümlich ist der Gebrauch des Wortes „dämonisch" und geht durch eine ganze Stufen-

---

bemerklich wird. — Ueber numen ist wol eine ähnliche Bemerkung zu machen, aber viel merkwürdiger wie spät überhaupt es aufkommt.

leiter hindurch, namentlich auch in der Anrede: Dämonischer, dämonischer Mensch. Wenn Andromache mit Hektor zusammentreffend, als er seinen Knaben anlächelt, ihm die Hand giebt und das Gespräch beginnt: „dämonischer — seltsamer Mann, übersetzt Voss —, dein Muth wird dich zu Grunde richten und du hast kein Mitleid mit Weib und Kind," so ist's der Eindruck des mit Erschrecken verbundenen Erstaunens im Anblick seiner unerschütterlichen Heldenruhe. Wenn später er sein letztes Abschiedswort, indem er sie mit der Hand streichelt, also beginnt: „Dämonische, sei mir nicht gar zu betrübt im Herzen; denn kein Mann wird mich über Geschick zum Hades entsenden," so ist's herzliches Schmeichelwort. Es wird bezeichnet, dass mir einer so lieb, so gut, so hold erscheint, dass ich mir's gleichsam auf natürlichem Wege nicht mehr erklären kann, sondern durch die Einwirkung eines Dämons. Ueberall, wo mir einer ganz erstaunlich im guten oder bösen, ganz wunderbar oder ganz sonderbar vorkommt, tritt es ein. Durch alle Sprecharten und in jeder Zeit der Sprache angewendet nimmt es die mannigfaltigsten Abstufungen in Stärke und Höhe des Tons je nach Verhältniss der sprechenden Personen und der Umstände an. Im Ernst und Scherz, beim tiefsten Ergriffensein, bei Vorwurf, bei Aerger, bei Bitten, bei Schmeicheln. Wollen wir ein Schmeicheln in ganz anderm Ton als wir eben hörten, ja im äussersten Gegensatz, so hören wir aus der Komödie: „o dämonischer Mensch, sei kein neidisches Kerlchen!"

Weiter finden und verstehen wir die Ausdrücke mit dem Adverbium: dämonisch verliebt sein, dämonisch verlangen, dämonisch wünschen, wie der Landmann bei Aristophanes dämonisch wünscht wieder aufs Land zurückkehren zu können, dämonisch zerbläut (*δαιμονίως ὑπωπιασμένοι* Pac. 541), wenn es übersetzt sein soll: höllisch oder verteufelt.

In den deutlich erkennbaren Ernst der Religionssprache führt uns zurück der Ausdruck des Xenophon: es stirbt einer (wir müssen schon dem Wohlklang ein Opfer bringen) auf das dämonischste (*δαιμονιώτατα ἀποθνήσκει*), d. h. durch eine ganz besonders auffallende göttliche Fügung.

Perikles sagt den durch feindliche Verwüstung ihres Landes und durch die Pest entmuthigten Athenern bei Thucydides:

„man muss das dämonische mit Unterwerfung, das was von den Feinden kommt mit Muth ertragen.“ Also was von den Göttern geschickt, gefügt ist.

Demosthenes spricht von einer geheimen Abstimmung: sie wird den Göttern nicht verborgen sein, sondern „die Götter und das Dämonium“ werden den, der ungerecht gestimmt, kennen. Die Götter und die Vorsehung würden wir hier wol übersetzen können. Sowie die Vorsehung bei uns nicht etwas anderes ist als Gott, sondern zunächst eine gewisse weit greifende Eigenschaft und Manifestation Gottes, dann auch nicht selten für Gott insofern er als fürsehender bezeichnet werden soll: — so ist das Dämonium der Inbegriff der Götter insofern sie als waltend, in dem eben gebrauchten Beispiele insbesondere als kümmernd sich und waltend des gerechten und ungerechten Thuns der Menschen gedacht werden. Wir könnten hier wol übersetzen, wie ich schon bemerkte, die Vorsehung und können es in einzelnen Stellen öfter: nur müssen wir nicht vergessen dass in Dämonium das Waltende überhaupt liegt, an und für sich aber nicht wie in Vorsehung das gütig waltende.

Göthe sagt in der natürlichen Tochter nahe hinter einander von der Gottheit das Mächtige das uns regiert („doch wenn das Mächtige, das uns regiert, ein grosses Opfer heischt, wir bringen's doch mit blutigem Gefühl der Noth zuletzt“) und das Waltende („wenn das Waltende Verbrechen zu begünst'gen scheinen mag, so nennen wir es Zufall“). Das Waltende drückt nun in einem Worte sehr wohl den Begriff des Dämonium aus, nur — wohl bemerkt — dass ihm die religiöse Färbung fehlt. Auch sonst bedient sich Göthe der Ausdrücke: das Waltende und das Allwaltende. Auch lenkt uns dies auf die nothwendige Bemerkung, dass „das Daimonion“ eigentlich ein Adjectiv ist „das Dämonische“ und die Grenzen, wo es sich zu einem Substantiv verfestigt, schwankend sind. „Man muss aus dem was geschieht die Macht des Unsichtbaren erkennend das Daimonion ehren“ heisst es einmal bei Xenophon.

Ich erinnere mich, dass Göthe einmal von einer Eigenthümlichkeit der griechischen Sprache mit Anerkennung spricht, wodurch nichts begrenzt, nichts bepfählt werde. So ist diese Weise durch das Neutraladjectiv zu reden. Das Dämonische

— es ist an vielen Stellen nicht sicher zu empfinden und soll es nicht, ob der dämonische Wille, die dämonische Macht, die dämonische Wirksamkeit, das dämonische Wesen d. h. Gebaren, oder das dämonische Wesen d. h. ein gedachter persönlicher Träger, die Gottheit, gemeint sei.

Derselbe Fall ist es mit dem Ausdruck „das Göttliche,“ „das Theion“ (τὸ ϑεῖον), ebenso wie jenes seit Herodot, d. h. unserm ältesten Prosaiker, ganz gangbar zur Bezeichnung des göttlichen Wesens, der Gottheit.

5. Wie es nun aber der Stellen hinlänglich viele giebt, wo unter dem Dämonium oder dem Theion etwas anderes zu denken als die Träger selbst mindestens gesucht wäre, so hat der Grieche auch geradezu „der Dämon“ und „der Gott“ gesagt. Und spricht in diesen beiden Formen anscheinend ganz wie ein Monotheist. Es kann gesagt werden „nach Dämon“ geschieht etwas, d. h. „nach waltender Gottheit.“ Auch „nach Gott.“ Ganz gangbare Redeformen sind es: „wenn Gott will.“ „Alles was Gott will und das Glück regiert, geht nach Wunsch“ (Pac. 936). Sodann: „mit Gott“ und „mit dem Gott,“ d. h. mit Gottes Hülfe, unter Gottes Beistand, nach Gottes Willen, Einfluss. Eigens auch in der Formel: „mit Gott sei's gesagt“ („mit Gott zu sagen“): neben dem allerdings auch durchweg häufigen „mit den Göttern,“ oder was der Grieche in demselben Sinne versteht „mit Göttern.“ Als Diogenes — mag der Scherz hier als Beispiel stehn — in eine Schule trat und dort viele Musen aufgestellt fand, aber wenige Schüler, sagte er: Meister, du hast mit den Göttern (σὺν ϑεοῖς) viele Schüler. — Auch „Gott weiss es“ und „wiss' es Gott“ wird gesagt.

Dass diese Art zu sprechen so allgemein und besonders auch dass sie bei den Griechen so alt ist, denn sie kommt ohne Zweifel schon bei Homer vor*), ist gewiss merkwürdig. Nicht selten stehen dicht neben einander die Ausdrücke „die Götter“ und „der Gott“ oder „Gott.“ Bei Pindar heisst es einmal (Pyth. V, 158): „Gott gewährt ihm willig jetzo Kraft,

---

*) Sicher wird nur so gehörig verstanden Od. XIV, 444: auch die Ausdrücke „mit Gott“ („mit Gott sind wir gekommen“ Il. IX, 49) und „über Gott“ gleich dem was sonst über Geschick, über Zeus Schickung heisst: „wie denkt ihr über Gott Ilios zu erretten“ Il. XVII, 327.

und so auch in Zukunft, selige Kroniden, gewähret sie ihm bei Thaten und Gedanken.“ Ein andermal (Pyth. X, 30) von einer Familie: „der Freuden in Hellas haben diese keinen kleinen Theil erloost und mögen sie nur nicht neidischen Umwandlungen der Götter begegnen. Gott sei harmlos im Herzen.“

Bis zu diesem Grade supponirter Persönlichkeit kann Gedanke und Anschauung dem Griechen in Bezeichnung der Einheit seiner Göttervielheit vorgehen. Aber Gestalt kann dieser Gott niemals gewinnen. Bei jedem Versuch, ihn plastisch zu gestalten, würde dem Griechen Hand und Sinn vor Impietät erlahmen. Wer wäre denn dieser neue Gott, durch den alle die übrigen aufgehoben würden, durch welche und nach welchen er allein gedacht werden kann. Es kann dem Griechen nie einfallen, zu jenem Gotte zu beten, zu opfern. Der Grieche sagt: o liebe Götter, er sagt: o lieber Phöbus, o lieber Zeus, aber o lieber Gott, es muss jedem, der Griechisch versteht, monströs erscheinen.

Erst wenn sich dies bei Philosophen umkehrt, wenn die vielen Götter metaphysisch geeint aus einem und zusammengehalten in einem gedacht werden, können wir hören: „Herr Gott (*κύριε ὁ θεός*), wie ist mirs möglich, vor dem, was mir begegnen kann, mich nicht zu ängstigen.“ Bei Epiktet (II, 16, 13). Bei demselben: „Wann mich der Tod erfasst, bin ich zufrieden, wenn ich die Hände zu dem Gott in die Höhe heben kann und sprechen: alle Mittel, die ich von dir empfing, dein Walten inne zu werden und ihm gehorsam zu sein, habe ich nicht vernachlässigt“ (IV, 10, 14). Und ähnliches (II, 16, 42. II, 18, 13). Dieser Gott heisst dem Stoiker bekanntlich Zeus, und auch der Stoiker ist kein Monotheist. — Jetzt aber zurück zu der Volksreligion.

6. Es ist dringende Veranlassung, hier noch zu verweilen und vorzubeugen, dass jene Art und Weise durch „Gott“ zu sprechen ja nicht auch etwa zu falschen Ansichten und Folgerungen über den Monotheismus der Griechen gemissbraucht werde. Ist doch sichtbar eine Neigung, den Griechen fälschlich einen Monotheismus beizulegen, wär' es auch nur mit der Behauptung, dass der Grieche ursprünglich ein Monotheist gewesen. Auch in einer Abhandlung Macaulay's fand ich die Aeusserung, man habe Grund zu glauben,

dass die ersten Einwohner Griechenlands eine unsichtbare Gottheit angebetet; aber die Nothwendigkeit etwas begrenzteres (more definito) zur Anbetung zu haben, habe in wenigen Jahrhunderten die unzählige Menge von Göttern und Göttinnen erzeugt. — Nein, dergleichen Gründe giebt es gar keine: es giebt ein dunkles theologisches Wünschen, auch die Griechen in den Abfall von Gott recht handgreiflich und unmittelbar hineinzuziehn: jedenfalls den Griechen als Griechen kennen wir nur als Polytheisten: ja von einem etwaigen frühern Zustande auszugehn, verbaut uns die Einsicht und verwirrt die Empfindung für die griechische Religion. Die ganze Schönheit, die ganze Wärme, die ganze Erhebung seiner Religion beruht ihm, und auch uns taucht sie in der Wiedererfassung nur also in ihrer vollen Herrlichkeit auf — wesentlich auf der Götterwelt, deren Gestalten vom Himmel durch die Erde in Allgegenwart und theilnehmender Geschäftigkeit ihr eigenes seliges Leben einzeln und zusammen führen, an den menschlichen Lieblingen und Geschicken liebend, wachend, strafend, ordnend sich betheiligen, und ihm in grösseren und kleineren unterscheidbaren Gruppen, ohne System, eine Göttereinheit, ein geordnetes Schicksal, einen Kosmos zunächst vollziehen, in welchen sie selbst mit eingeschlossen sind. Aber freilich das ist als seinem Polytheismus die eigenthümliche Schönheits- und Ordnungsgestalt aufprägend ja recht fest zu halten, dass die Schöpfung der griechischen Götter gleich von vorn herein ein concentrirtes Schaffen ward. Wenn der Grieche in Natur und Menschenschicksal und Menschenabhängigkeit sah, so tauchte ihm daraus nicht ein Gott empor, wie unsere Vorstellung ist dass es bei dem Juden geschehen, sondern es entquoll ihm daher die göttliche Lebensfülle als eine Götterwelt. Und nicht sind es viele vereinzelte Götter, die etwa viele einzelne Wohlthaten geben, es ist eine Götterwelt, eine Göttergesammtheit, welche zusammengehörig die Masse der Wohlthaten übt, die der Grieche in der Welt empfindet, und die Masse von Macht übt, unter der er sich empfindet, und die Masse von Schönheit, Ordnung und somit Einheit ausübt, die er, eben der Grieche, wahrnimmt und die ihm, eben als Griechen, so wohlthuend und so göttlich ist. An dieser Stelle denken wir uns einmal dem so organisirten,

so gewöhnten dieses vielgestaltige Götterineinanderleben entzogen, welche erkältete Oede musste ihm bleiben, welche Entgötterung, welche Gottlosigkeit — Atheismus — wie, um an ein wohlbekanntes Beispiel zu erinnern, der Kaiser Julian im strengen Monotheismus sie sah, nannte und verabscheute. Und so der Grieche überhaupt. Er konnte einen Gott wol begreifen, aber seine geistige Organisation und Bedürfniss verabscheute es ihn zu ergreifen. Eben so gewiss aber auch ergriff sie Ordnung (Moira), Uebersicht, Einheit in der Vielheit, wie in einem Kunstbau: sein künstlerisches und sein sittliches Gefühl, untrennbar bei ihm, derselben Wurzel entsprossend, trieben ihn dazu. Und das hat die Rede- und Anschauungsweise „Gott“ allerdings früh gefördert und gleichsam herausgetrieben.

7. Ueber Horen, Nymphen, Charitinnen, etwaigen Landesgottheiten, gleichsam den nächsten ihn umgebenden Wirksamkeiten und Anmuthen erhob sich wie eine Kuppel die Olympische Göttergruppe. Selbst den allgenugsamen Zeus mochte er nicht allein sich denken. Es gruppirte sich um ihn eine übersichtliche Zahl ihm nächststehender höchster Idealgestalten zu gemeinsamem herrlichem Zusammenleben und Zusammenwalten: in dessen „mitgeniessendem fröhlichen Anschaun“ der Grieche sich erhob und beseligte: von deren herrlichen Eigenschaften als menschenliebenden Wesen Wohlthaten und Gaben auf die Menschen reflectiren.

> Denn die Unsterblichen lieben der Menschen
> Weitverbreitete gute Geschlechter,
> Und sie fristen das flüchtige Leben
> Gerne dem Sterblichen, wollen ihm gerne
> Ihres eigenen, ewigen Himmels
> Mitgeniessendes fröhliches Anschaun
> Eine Weile gönnen und lassen.

Betrachten wir uns einmal die Gruppe des Zeus mit seinen Kindern.

Da traten also dem Vater Zeus zunächst bei ein herrlicher Sohn und eine herrliche Tochter, Apollo und Artemis, beide erfasst als herrlichster Typus eben gereifter männlicher und weiblicher Jugendlichkeit. Als entsprechendes Symbol ihres jugendlich raschen und stürmischen Wesens wurden sie mit Bogen und Pfeil gedacht. Immer gern in rascher, kecker,

stürmischer Bewegung und Thätigkeit: auf der Jagd — und im Tanze. Als Jäger er der männlich kräftigere vorzugsweise ein Wolfstödter, sie eine Hirschtreffende. So waren sie Beschützer der Jagd, des Tanzes, der Jugendschönheit, des Jugendgedeihens für Jünglinge, für Mädchen*). Aus derselben Vorstellung, nach welcher er vorzugsweise zum Wolfstödter gemacht war, wie er in diesem Falle so kräftig wie schnell als ferntreffender Schütze zum Gefahrabwehrer geworden, so ward er überhaupt ein Apotropaios, ein plötzliche, dringende Gefahr abwendender Gott, auch als solcher vor die Häuser gestellt — Agyieus. Beider jugendliches und stürmisches Wesen gab Veranlassung sie in zwei Seiten zu denken, — schon in Jagd und Tanz auch angedeutet —: rasch zum Zorn, wo sie zu strafen haben, und wiederum heiter und froh belebt. Jene Stelle des Horaz von Apollo, der nicht immer den Bogen spannt, sondern auch wieder die schweigende Muse der Kithara erweckt, will verstanden sein:

Non si male nunc et olim
Sic erit: quondam citharae tacentem
Suscitat Musam neque semper arcum
Tendit Apollo.

Und wenn man von dem, was jemand naturgemäss nicht lassen kann, aus ihrer Freude am Tanze sprichwörtlich sagte: wann tanzte Artemis nicht? (πότε δ' Ἄρτεμις οὐκ ἐχόρευσε;) so war man eben so wohl ihrer gewärtig als „einer strengen Göttin.“ Als Vertreter männlicher und weiblicher Jugendlichkeit waren sie als Zwillingsgeschwister gedacht. Und diese Zwillingsliebe blieb an ihnen ein Moment zärtlichster Theilnahme für die Griechen. Es wirkte auch auf den Kultus, dass sehr häufig wo der eine auch als Hauptgottheit verehrt ward das Geschwister benachbart oder in demselben Heiligthum auch einen Kultus genoss: denn sie erfreuen sich ihrer Nähe, ihrer gemeinsamen Anrufung: es wirkte auf die Fabel und Poesie zu den schönsten Situationen, deren Erfindung und Bedeutung nur aus dem

---

*) Schon als Jagdgöttin wäre es natürlich, dass ihr Schutz auch über Jünglinge und über heranwachsende männliche Kinder (Athen. IV, 16) sich erweiterte.

Wohlgefallen der Griechen an dieser Gemeinschwisterlichkeit gehörig verstanden wird.

Es ist ganz richtig:

> Du liebst, Diana, deinen holden Bruder
> Vor allem was dir Erd' und Himmel bietet.
>
> Iphigenia.

Dieses Liebesverhältniss der beiden Zwillingskinder bildete sich noch zu einem vorzüglichen Zärtlichkeitsverkältniss zu ihrer Mutter Leto, — eine sanft gedachte Göttin, vorzugsweise ohne Zweifel deshalb so sanft und unkräftig gehalten, damit die Kinder jeden Angriff ihrer so herrlich und entschieden zu strafen Gelegenheit finden als in dem bekanntesten Falle gegen die Niobiden. Neben den Kindern ward nun auch Leto, deren abgesonderter Kultus nicht ausgebreitet war, mit in den Kultus, in die Hymnen und Anrufungen eingeschlossen*).

Aber es ist nöthig noch auf Apollo besonders zurückzukehren. Die geistige, die musische Seite erhielt in dem Jünglinge eine Ausbildung, wodurch er (was uns fernerhin wichtig wird) über das Mädchen hinausschritt. Wie der Jüngling Achilles zur Phorminx singt oder Anchises (im Homerischen Hymnus auf Aphrodite), so erhielt Apollo Phorminx und Gesang, ward Sänger und Musenführer: er ward in der geistigen Richtung seines vordringenden, in die Ferne treffenden Wesens der Seher — der Mantis — der Orakelgott, und als Krankheiten, Pest und Wahnsinn drückend und schrecklich genug wurden, um nach Mitteln oder nach Sühnen zu forschen, wie sie nur vom Seher zu erfahren waren, da ward er auch Apollo medicus, Arzt, zunächst Sühnarzt, Iatromantis**).

---

*) Es ist z. B. wol interessant, dass bei Einsetzung der Apollinarischen Spiele in Rom nach Aufschlagung der sibyllinischen Bücher es hiess: Apollini bove aurato . . . Latonae bove femina aurata (Liv. 25, 12). — Beiläufig: wenn man die Verbindung Apollo und Artemis durch alle Stufen und ins gemeine Leben verfolgt, so trifft man auch *ἀπό σ' ὀλέσειεν Ἄρτεμις, σὲ δὲ κὠπόλλων*, Hipponax. — Um das Motiv der Mütterlichkeit bildete sich die Demeterfabel. —

**) Bekanntlich hat Homer keine besondere Gottheit für Heilung der menschlichen Krankheiten, wohl aber einen Götterarzt Paieon. Das ist sehr merkwürdig und sehr beweisend — wofür? um so mehr, da seine

So traten diese Zwillingskinder, Jüngling und Mädchen, neben den Vater Zeus. Es trat zunächst ich möchte sagen ihm gegenüber, zurückstrahlend seine ruhige Weisheit, noch eine Tochter Pallas Athene: doch mit der Weisheit in Rath verbindend zugleich die Rüstigkeit in That.

Der Vater Zeus sondert sich auch dadurch über die andern Götter, dass er nicht leicht zu den Menschen herabkommend, sich selbst unter sie mischend gedacht wird. Ruhig wie der, welcher seiner Sache immer gewiss ist, der aller Schicksale Ausgänge kennt, bleibt er gewöhnlich in der Höhe: mag ihn auch Theilnahme einmal vom Olymp nach dem Ida führen und er dem unnachgiebigen Poseidon einmal die Drohung senden selbst gegen ihn in die Kampfebene herabzusteigen: denn auch hier haben wir es mit einem Gefühl und nicht mit einem Lehrsatz zu thun. Und wie es bei den andern Göttergestalten dem Griechen schmeichelt und wesentlich ist, persönliche Anwesenheit hier unten häufig zu denken, so steht Zeus als die Erde besuchend, wenn nicht etwa bei einem Götterfeste, wozu er auch wol im Gebet herbeigerufen wird, lebhaft der griechischen Phantasie nur in der Situation vor, wenn er begleitet von Hermes die Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit der Menschen prüfend auf der Erde wandelt. Diese Vorstellung war noch so lebhaft im Geiste des griechischen Volkes wie zu irgend einer Zeit damals als Paulus und Barnabas für Zeus und Hermes gehalten wurden: denn aus dieser Vorstellung heraus sah man die Götter in ihnen, und als Paulus, der die Rede führte, Hermes sein musste, war sein Begleiter natürlich Zeus.

Aus jener Ruhe des Zeus heraus entspross die Eigenheit, in der man diese Tochter des Zeus ausbildete. Der vorschwebende Charakter war die weibliche kluge Entschiedenheit. Ihre Freude ist es nun, von ihres Vaters Weisheit erfüllt, zugleich in unermüdeter, rüstiger, besonnener Thätigkeit gleichsam seine ausführende Hand zu sein: aller Klugheit und entsprechenden Thätigkeit Mittheilerin und Mittlerin an die Menschen,* in

---

überdies nur chirurgische Praxis natürlich nicht gross sein konnte und die Gestalt keine Ausbildung gewann. Er trat zu selten in der Götterfabel auf.

Krieg und Frieden, in Haus und Staat, in Handwerken und Künsten — „nicht die Hand bewegen ohne Athene“ (σὺν Ἀθηνᾷ καὶ χέρα κίνει) war ein Sprichwort — und seitdem es Wissenschaften gab, seitdem auch die Künste der Wissenschaften bedurften, in Wissenschaften.

So tritt nun eine merkwürdige Ergänzung ihres geistigen Wesens und des Apollo ein, obgleich sich auf denselben Gebieten vielfach begegnend: sie sinnenden Geistes, er seherischen: — wohl jedem Gelehrten, dem sie beide hold sind, wohl jedem Kranken, dem ein Arzt von beiden Göttern begabt zu Theil geworden, von Apollo Arzt und Athene Gesundheit.

So treten sie nun wieder beide unter sich und mit Zeus zu einer neuen Gruppe zusammen: und diese drei sind gleichsam die geistig ausgefülltesten Götter: und daher die hienach ganz erklärliche, mehrmals bei Homer vorkommende Einleitungsformel bei Wünschen: „Wenn doch, o Vater Zeus und Pallas Athen' und Apollo“ —

Die Zahl dieser drei Kinder um Zeus muss der Phantasie der Griechen noch nicht voll genug erschienen sein; noch einen Sohn und eine Tochter sich entsprechend ordnete man bei, Ares und Aphrodite, diesmal sich entsprechend in Gegensätzen, als des Krieges Wildigkeit und der Liebe Holdigkeit.

Ein merkwürdiges Beispiel solcher in Gegensatz neben einander fortwachsenden Gestalten und Gestaltungen liegt uns aus dem Kreise der erst in nachhomerischer Zeit sich herausbildenden und fortbildenden Gottheiten vor in Herakles und Dionysos, Arbeit und Genuss. Und wie innerlich begreiflich, wenn auch sie und ihre Genossen und Genossinnen in Legende und Kunst sich zusammenfanden.

In dem Götterleben unter sich und mit den Menschen war nothwendig der Götterbote, Hermes. Dessen Charakter eben aus seinem Wesen als Götterbote sich leicht begreift. Schwingfüssig, elastisch, ausdauernd (σῶκος), kräftig (κρατύς), daher auch unter den Schutzgöttern der Gymnasien und Palästren (ἀγώνιος), dienstgefällig und hülfreich (ἐριούνιος), harmlos (ἀκάκητα), beredsam (λόγιος), erfindsam, ein Schalk wo es gilt (δόλιος) und Abwehrer der Schälke von Thüren und Thürangeln (στροφαῖος), ein schlauer Gewinner und

Mehrer in Handel und Wandel, aber auch der kluge Unterhändler im Staat (ἐμπολαῖος und ἀγοραῖος), stets auf der Reise, Hort der Wege und der Reisenden, den Schlaf verleihend, „diesen holden Gesellen der Reisenden“ (wie der Schlaf bei Göthe einmal heisst), und auf der letzten schweren und dunkeln Reise dem Menschen von den gütigen Göttern als Geleiter gesellt (ἡγεμόνιος, πομπαῖος, χθόνιος), und in dieser Eigenschaft wol auch vorzugsweise als „der hülfreiche“ (ἐριούνιος) bezeichnet. Hiedurch zugleich in eine sehr erweiterte Sphäre der Wirksamkeit versetzt („superum inferumque commeator“ Apuleius) und als die Zeit kam ein Gott der Magier.

Das sind die grossen griechischen Götter, keine zusammengebrachten Stamm- oder Provinzialgötter, keine — was ganz widergeschichtlich und äusserst unfruchtbar ist — herübergebrachte Aegyptier, keine physischen Elemente — ein Begriff dem Homer völlig unbekannt —, keine kosmische Potenzen, wozu in philosophischen Schulen sie allerdings gelangten. Aber auch keine geringe und winzige Schutzgötter, Hermes nicht entstanden etwa als Schutzgott der Herolde, Apollo nicht ein Jagdgott, und neben ihm, gewiss bedenklich, noch eine Jagdgöttin, und so fort. Auch diese Auffassung kann ich als die treffende nicht anerkennen. Allein über die griechischen Götter auf das Ergebniss zu kommen, wie Nägelsbach, sie seien unsterbliche Menschen, das ist wol lächerlich. Ja überhaupt auch zu sagen, sie seien erhöhte Menschen, sie seien nach dem Bilde der Menschen gebildet, ist unrichtig und verfehlt. Sie sind gar nicht Nachbilder der Menschen, sondern Gegenbilder. Derjenige, der den einen Zug erschuf, dass Zeus mit dem Haupte nickend den ganzen Olymp erschüttert, war dessen Phantasie darauf gestimmt die Götter als erhöhte Menschen zu behandeln? Ich könnte auch eben so dreist fragen, der Künstler, der diesen Jupiter von Otrikoli schuf. Doch es ist eigentlich zu wunderlich. Indessen gehen gewisse Vorstellungen, von denen wir befangen sind, welche diese völlige Einsicht hemmen. Z. B. auch über ihre Gestalt.

8. Wenn die Vorstellung ist, der Grieche dachte sich seine Götter in menschlicher Gestalt, in Schönheit und Grösse über das menschliche Maass hinausgehend, so ist das bis auf einen gewissen Punkt wol wahr. Aber wie? wenn Hera im

vierzehnten Buche der Ilias auf Lemnos dem Schlafe den Schwur leistend mit der einen Hand die Erde, mit der andern das Meer fasst? Oder wenn Athene und Apollo, um dem Zweikampf des Hektor und Aias, welchen sie veranlasst haben, zuzusehen, Geiern gleichend sich auf die hohe Buche setzen, „sich an den Männern freuend?“ Oder wenn Athene (Od. 22), nachdem sie als Mentor dem Odysseus zum Freierkampf zugesprochen, während sie nun absichtlich die Entscheidung hinhält, um des Odysseus und seines herrlichen Sohnes Stärke zu erproben, hinaufstürmend (*ἀναΐξασα*) in Gestalt einer Schwalbe sich auf den Querbalken der Stubendecke setzt? Und als es nun Zeit ist (V. 297) — die männervernichtende Aegis aus der Höhe von der Decke emporhält? „und es erschrak der Sinn der Freier und sie flohen durch den Saal.“

Das alles ist ja keine Zauberei: das alles bietet sich dem Dichter so ganz natürlich, jene Kolossalität wie diese plötzlichen Verwandlungen ins kleine und unscheinbare. Und man sieht dass seine Phantasie, sowie sie an die Götter rührte, anders gestimmt war. Mit der richtigen Ansicht schwindet nicht nur jeder Anstoss, sondern wie dort die Mächtigkeit, so tritt bei den letztgenannten Verwandlungen die Heimlichkeit der göttlichen Theilnahme auf das lieblichste hervor. Eine Gestalt muss dem griechischen Volksglauben natürlich ein jeder dieser Götter in jedem Augenblicke tragen: aber welche, das ist ihm als Gott völlig gleich und anheimgestellt. Er trägt nur die menschliche Gestalt für gewöhnlich als die schönste und geeigneste, aber an und für sich ist ihm jede andere Gestalt, wenn er sie annehmen möchte, eben so natürlich. Da ist nichts zauberhaftes, nichts auffälliges.

Der Spartaner war erfüllt von der Idee, wie der hohe Vater der Götter und Menschen einst die schöne Landes- und Fürstentochter Leda seiner Liebe beseligt, aus der die herrlichen Zeusjünglinge, seine heimischen Schutzgottheiten entsprossen. Wenn nun später, da die spartanischen Mädchen im Eurotas zu baden pflegten, im Eurotas dem schwanenreichen Flusse, einmal der Gedanke aufstieg, von der Schönheit der badenden Landestochter getroffen sei er selbst aus dem Schwarm der schönen Thiere in Schwanengestalt im Eurotas ihr genaht, so war die Sage nur heimathlicher und heim-

licher. Vater Zeus blieb in jedem Augenblick, in jeder Gestalt er selbst, wie Athene als Schwalbe sie selbst und plötzlich die Aegis schwingt.

Von unserer Vorstellung aus versteht sich das vollkommen. Damit dass den Göttern jede Gestalt eignet, während sie, wie gesagt, die menschliche als die schönste und edelste zu tragen pflegen, stimmt auch dass der Grieche wieder davon abwich, indem er gewissen Gottheiten, man denke an Pan, deren Charakter es gemäss schien, auch andere Gestalt für die gewöhnliche geben konnte, gewissen einen beschränkten Kreis von Gestalten, in denen sie etwa gleich häufig gedacht werden, Achelous als Mensch, Stier und Schlange. Sodann wenn er irgendwo einen Gott findet, den er sonst Ursache hat — ich will sagen für seinen Zeus zu halten, dass es ihm kein Bedenken macht ihn mit Hörnern gestaltet zu finden.

Aber darauf muss eben so wohl immer zurückgekommen werden, dass es eben so eigenthümlich für die Griechen gehört die Götter sich vorzugsweise in menschlich analoger Gestalt vorzustellen; und wer etwa glaubt, er führe uns dann erst recht in das griechische Götterthum hinein, wenn er uns möglichst unter Wölfe und Bären führt — auch eine unverkennbare Vorliebe des Herrn Otfried Müller —, der hat zum griechischen Götterwesen gar keine Verwandtschaft, und, zwischen den griechischen Zeus und den ägyptischen Apis gestellt, wird er vor dem Ochsen niederfallen.

9. Auch über die ausgedehnte Wirksamkeit der einzelnen Gottheit sind wir in die richtige Vorstellung zu wenig eingeübt, dass zwar ein jeder Gott angemessen seinem Charakter oder Wesen gewisse vorzugsweise Sphären seiner Wirksamkeit und seiner Gaben erhielt, doch aber stets aller Hülfe mächtig war und um alle Hülfe angegangen, wo er nahe, wo er wohlwollend, wo er verehrt war.

Aias und Odysseus, zur Aussöhnung abgesandt, während sie auf dem Wege zum Zelte des Achilles sind, beten sehr viel, den hohen Sinn des Peliden leicht zu bereden: — und zu wem beten sie das? zum erdhaltenden Erderschütterer. Ohne Zweifel aus keinem andern Grunde, als weil sie neben dem Ufer des vielbrausenden Meeres hingehn und Poseidon gleichsam als der nächste Gott zunächst vor ihre Seele tritt.

In höchster, schreckenvollster Bedrängniss, die mit dem Geber des Weins, mit dem Freudenspender wahrlich in keiner Verbindung steht, an wen wendet sich der thebanische Chor in der Antigone? An Dionysos, den einheimischen und hochverehrten Gott der Stadt, die er wieder „aus allen Städten am höchsten ehrt.“

Die Ceres von Enna, sagt Cicero, geniesst in ganz Sicilien von Staaten und von den einzelnen eine ganz ausserordentliche Verehrung. Denn viele Anzeichen legen ihre Macht und ihr Walten häufig an den Tag, und in vielen schwierigsten Lagen hat sie oft ihre augenscheinliche Hülfe gebracht.

Gross ist die Diana der Epheser! Wahrlich nicht in einem oder andern Bereich, sondern in allen und jeden Angelegenheiten des Lebens, zunächst für jeden, der in Ephesus ist, war, dahin seinen Sinn oder vielleicht gefährdeten Weg richtet.

Bei Horaz heisst es:

„Wem wird Jupiter es auftragen unsere Verbrechen zu sühnen? Komme endlich, wir flehen, die glänzenden Schultern von Licht umkleidet, Seher Apollo; oder magst lieber du, lächelnde Erycina, welche Scherz und Eros umfliegen.“ Hier wird Venus doch nicht als Göttin der Anmuth oder der Liebe gerufen, sondern als Stammmutter*). D a b e i  v e r l i e r t  d i e  P h a n t a s i e  i h r e  c h a r a k t e r i s t i s c h e  G e b e r d e  u n d  U m g e b u n g  n i c h t! Solon hatte lange auf Kypros verweilt und war dort seinem Freunde, dem dortigen Fürsten Philokypros, bei der Gründung einer Stadt Soloi behülflich gewesen. Als er sie nun verliess, sang er: „Du nun, Philokypros, mögest hier die Solier lange Zeit regierend in deiner Stadt und in deinem Volke wohnen. Mich aber mit schnellem Schiff möge von der herrlichen Insel unversehrt Kypris geleiten die veilchenbekränzte und ob dieser Gründung verleihe sie Huld und trefflichen Ruhm und Heimkehr in mein Vaterland.“

Pausanias (8, 37) spricht von einem Tempel, den Pan unweit Megalopolis habe, und sagt: gleich den mächtigsten Göttern ist es diesem Pan zu Theil die Gebete der Menschen zur

---

*) Es ist nicht uninteressant zu vergleichen ausdrücklich „Kypris als des Geschlechtes Stammmutter,“ der Kadmeer angerufen bei Aeschylus Sieben 128.

Vollendung zu führen, wie auch den Bösen zu vergelten was ihnen gebührt.

Wer rettet den Sohn des Dares (in der Ilias) gegen den andringenden Diomedes vom Tode? „Denn auch er wäre dem schwarzen Tode nicht entflohen, doch Hephästos rettete ihn und schützte ihn mit Nacht umhüllend, damit ihm der Alte nicht gar betrübt wäre." Warum Hephästos? Der Alte war sein Priester.

Das ist eine hübsche Geschichte, und sie gehört auch hieher, wie in Tanagra, wo Hermes, der doch ein friedlicher Gott ist, Verehrung genoss und Ehre von den Epheben, bei einem plötzlichen feindlichen Ueberfall die gesammelten Epheben hinausführte und an ihrer Spitze als ein Ephebe blos mit der Stlengis fechtend gesehen ward. So heisst denn seiner Tempel einer in Tanagra „Hermes des Vorkämpfers."

Ein so für eine bestimmte Sphäre ausgeprägter Gott wie Asklepios, man wird doch nicht meinen, dass die Epidaurier bei irgend einer grossen Noth ihn unangerufen übergangen hätten? Und als er nach dem Vorgeben des lügnerischen Alexandros von Abonoteichos hier in Schlangengestalt incarnirt erschienen war und Orakel ertheilte, man sehe bei Lucian, wie auch ganz andere Fragen ihm vorgelegt werden als Gesundheitsfragen.

Doch es reicht vollkommen hin. Das sind wol sehr bekannte Dinge? Vielleicht. Es wird aber gebeten daran zu denken. Auch wo es frommen wird daran, dass bei einer Göttin, welche Vertreterin und Ausführerin einer so bestimmten sittlichen Idee ist wie Nemesis, dort wenigstens wo sie irgend bedeutenden Kultus geniesst diese erweiterte Hülfe und Fürsorge noch keineswegs aufhört (Inschr. 2663. Pausan. VII, 5, 1).

Poseidon, der herrliche Gott, der mit, auf und in den Meereswellen herrscht — ach unsere grossen Mythologen ruhen nicht bis sie auch ihn zu Wasser gemacht! — ist alsbald auch Erderschütterer, und wo grosse Erdrisse, wo Spuren von Erderschütterungen, da sieht man seine Wirkung. Nichts ist verständlicher als diese Verbindung. Allein nun wird er auch Rossefürst, „Walter der hohlhufigen Rosse" und Rosseschöpfer (Hippios). Ob er es schon bei Homer sei, ist ganz sicher nicht auszumachen. Wie ihm auch dieses geeignet ward, darüber

vermögen wir Erklärungen, die weder mit richtigem Verstande noch mit griechischem Sinne gedacht sind, zuversichtlich zurückzuweisen; ob aber unter den möglichen Erklärungen eine zu finden sei, die schlagend und einleuchtend den Vorzug verlangte, ist wol zweifelhaft. Die Griechen haben beide Eigenschaften mit grosser Unbefangenheit neben einander gestellt und prompt neben einander gedacht: und haben wol auch eben in der disparaten Wirksamkeit eine Machterhöhung gern empfunden. So heisst es in dem homerischen Hymnus: „von Poseidon, dem grossen Gotte, beginn' ich zu singen, dem Beweger der Erde und des bodenlosen Meeres. Doppelt haben dir, Erderschütterer, die Götter die Ehre zugetheilt, der Rosse Bändiger zu sein und der Retter der Schiffe. —“

In einem Gebete bei Aeschylus: „und rette du uns Pallas, und du der Rossefürst (*ἵππιος*), der Meeresherrscher Poseidon.“ Und in einem ausgeführteren Anruf bei Aristophanes ein gleiches Nebeneinandergehen (Ritter 550).

Bei Mantinea, berichtet Pausanias, ist ein Tempel des Rossefürsten Poseidon (*Ποσ. ἵππιος*). Ein unberechtigt in diesen Tempel hineingetretener, Aepytos, ward augenblicklich blind, indem eine Meereswelle ihm über die Augen stürzte.

Vielleicht findet jemand schon hinreichenden Uebergang in der Aehnlichkeit, welche hin und wieder neue wie alte Poeten zwischen Schiffsbewegung oder zwischen Wellenhebung und Wellengeschwindigkeit mit dem Pferde ausgesprochen (das dem Griechen früh nicht nur als besonders schnelles Thier galt, wie des Windgottes Aeolos Vater Hippotes genannt ward, sondern als schnellstes, Herodot 1, 216). Oder vielleicht besser noch umgekehrt in dem Wellengange eines schnell und gleichmässig sich forthebenden Rosses.

Ich bekenne, dass ich diese Aehnlichkeiten bei den alten Dichtern häufiger, also in ihrer Phantasie gegenwärtiger und haftender zu finden wünschte, um daran zu glauben.

Wohl aber darf man sagen, dass Poseidon mit seinem Rossewagen über die Wellen fahrend als ein schönes und lebendiges Bild in der Phantasie haftete, wie Kunstwerke und Dichterstellen zeigen, denen eine eindringliche, welche wir im Homer lesen (Il. 13, 23), voransteht. Und vielleicht daher

seine Verbindung mit den Rossen. Oder auch: das fortstampfende Ross konnte leicht den Mythos erzeugen, dass es zuerst aus dem Boden hervorgesprungen sei. Durch wen also? durch den, der mit dem Dreizack die Erde spaltet. Und diese Sage gab es. „Hippios, sagen einige alte Erklärer, welche wir natürlich nur für die Sage anführen, heisst Poseidon, weil der Glaube ist dass er das erste Pferd geschaffen, in Thessalien den Fels (man verstehe einen bestimmten, so als Eigenname bezeichneten Fels, an dem die Sage hing) mit dem Dreizack schlagend."

Und doch träfe vielleicht das richtigste, wer auf folgende Art erklärte, nach einem Grundsatze jedenfalls, dessen Gültigkeit zu behaupten ist:

Thessalien (denn von allen sonstigen Gegenden wird Thessalien am wahrscheinlichsten sich geltend machen) ist bekanntlich wegen seiner Formation durch Meer und Erdrisse ein Land gewesen wo Poseidon frühzeitig ein Hauptgott war. Dasselbe Land zeichnete sich vor allen griechischen Landschaften durch seine Rosse aus. Dass man also diesen Segen des Landes auch diesem Hauptgotte des Landes beilegte, das wäre äusserst natürlich. Und von hier aus die weitere Verbreitung. Wäre denn damit etwas anderes geschehen als wie auch Minerva die Göttin der Oelpflanzen ward? Doch wol aus keinem andern Grunde, als weil Attika einen grossen Landessegen in diesem Baume anerkannte, den es niemand natürlicher zu verdanken glaubte als seiner Landesgöttin.

10. Doch es ist Zeit für unsere Betrachtungen diesmal einen Abschluss zu suchen. Wir wollen noch einmal einen Blick auf den Polytheismus der Griechen werfen und uns nahe rücken, welche lebendige Bedeutung er noch in spätern Zeiten und in philosophischen Schulen und in Kreisen der Gebildeten behauptete. In Kreisen, wo der Glaube an die historische Wahrheit der Mythen längst gefallen war und das Aufgeben derselben oder die Annahme ihrer symbolischen Bedeutung und Bestimmung entschieden verbreitet, wo die Vorstellung menschengestalteter Götter, wie z. B. von der weithin wirkenden Stoa, mit Bewusstsein abgewiesen war, wo man einen höchsten Gott metaphysisch vorangestellt — stand noch das Vielgötterthum

als Lehre nicht nur, sondern als lebendige, erwärmende, sittlich anregende Lehre.

Dass in der neuplatonischen Emanation sich eine immer grössere Masse von Göttern und Dämonen herausentwickelte, in welcher man schwärmte, dergleichen meine ich jetzo nicht. Wohl aber wie der Begründer der neuplatonischen Lehre, der wissenschaftliche und, wie allgemein zugegeben wird, abergläubigem Beiwerk keinesweges hingegebene Plotin über den Eingott und die Vielgötter sich ausspricht in folgender Weise: „man muss die Götter der intelligibeln Welt preisen und schliesslich endlich den grossen König dort. Grade durch die Vielheit der Götter erweiset man seine Grösse; denn nicht das göttliche in einen Punkt zusammendrängen, sondern es in seiner Vielheit auseinanderlegen in der Ausdehnung, in der er es selbst auseinandergelegt, heisst beweisen, dass man die Kraft Gottes kennt, wenn er bleibend der, der er ist, viele schafft, die doch alle von ihm abhängig, durch ihn und aus ihm sind . . . *)“ Schliessen wir hieran etwa einen Ausspruch wie des Kaiser Julian über die Grösse dessen, „der ein so grosses Heer von Göttern zu einer vernünftigen Einheit zusammengeordnet,“ so wird es einleuchten, wie ihnen der „alleinige, einsame, verlassene Gott,“ deus unicus, solitarius, destitutus, — wie es bei Minucius Felix von dem Bestreiter des Christenthums ausgedrückt wird — mit seiner Selbsteinmischung in die kleinen menschlichen Angelegenheiten ärmlich und armselig erschien.

Denn solche Anschauungen waren auch in älteren Schulen. Aus seiner stoischen Bildung spricht der stoische Kaiser Marcus Aurelius von „dem Zeus, der die Gemeinschaft gegründet hat:“ nämlich die Gemeinschaft der Götter und Menschen, welche nach stoischer Lehre der sittliche Zweck der Welt ist und zu welcher mitzuwirken des Menschen erhebender Beruf. „Wer von der Lehre wahrhaft sich überzeugen kann, sagt Epiktet, dass wir Menschen alle von Gott bevorzugt geschaffen sind und dass Gott der Vater ist der Menschen wie der Götter, der, mein' ich, wird über sich keinen unedlen, keinen gemeinen Gedanken fassen.“ Gott und Götter waren im Sinne

*) Von Kirchhoff übersetzt. Enn. II, 9, 9.

der stoisch-gebildeten, wenn auch gleichsam das Mischungsverhältniss bei einzelnen nach Eigenthümlichkeit nicht ein und dasselbe war.

Wenn der Stoiker die Einheit der göttlichen schöpferischen und vernünftigen Substanz — Zeus, Gott, der Gott — erfasste, so erfasste er gleichfalls, und es war vorzüglich geeignet die Wärme seiner Phantasie und seines Gefühls zu erregen, ihre Entfaltung in Individualitäten, die eine jede nach ihrer Aufgabe zum Ganzen wirken.

Wie wenn bei der Ausführung einer musikalischen Symphonie sich der einzelne hineindenkt in das harmonische Zusammenwirken der Klänge, der Melodien, der Zeitmaasse, der Tonwerkzeuge, der Mitspielenden, und je mehr er's begreift, desto mehr von Bewunderung und Wärme erfasst wird und desto mehr er selbst von einer heiligen Scheu ergriffen wird, seinerseits es fehlen zu lassen, seinerseits durch Störung und Disharmonie diesen Kosmos zu verunstalten. Ganz so ist die Stimmung des Kaisers Antonin. Da kann dann der Gedanke an den Geist des schöpferischen Meisters, aus dessen Einheit diese Mannigfaltigkeit sich entwickelte, den Augenblick sogar zurücktreten. Freilich aber, wenn er nun ihn ins Auge fasst, erscheint er um so gehobener.

„Alles, sagt derselbe Antonin, ist mit einander verflochten und es ist ein heiliges Band, und nichts, darf man sagen, giebt es das dem andern fremd wäre: denn es ist mit in die Reihe gestellt und es ordnet mit denselben Kosmos. Denn ein Kosmos geht durch Alles und ein Gott durch Alles und ein Sein und ein Gesetz, die gemeinschaftliche Vernunft aller vernünftigen Geschöpfe und eine Wahrheit, wie ja auch ein letzter Zweck der gleichgebornen und derselben Vernunft theilhaftigen Geschöpfe." — Welche sind diese? Stoische Antwort: Die Götter und die Menschen. Darf man es eine Unwahrheit, eine Heuchelei nennen, wenn diejenigen, die so empfanden, auf dem Boden der nationalen Religion sich fühlten? Waren es nicht die alten Factoren Moira und Kosmos, Zeus und die Götter?

---

## 11. Einzelne Anwendungen des Wortes Dämon in nothwendigster Uebersicht.

I. Homer kennt keinen Namen, um eine Rang- und Machtstufe unter den Göttern zu unterscheiden. Später, als mit der Verehrung der Verstorbenen „Heroen" seine technische Bedeutung erhielt, finden wir zwischen Götter und Heroen eintreten „Dämonen," so dass man mit dem Ausdruck „Götter, Dämonen und Heroen" die ganze Menge der über den Menschen mächtigen Gewalten in einer übersichtlichen Theilung aussprechen konnte. Indem man hier also die Götter in Götter und Dämonen trennte, hat man die höhern gleichsam benannt als durch ihre Hoheit gesondert, die niedrigeren als durch ihren Einfluss, oder auch, insofern allerdings die Erde bewohnenden und lokal mächtigen Götter dann wol mit unter Dämonen befasst werden, durch ihre Nähe verbunden. Ich glaube, dass, wenn der Grieche „Götter und Dämonen" aussprach, nach Umständen sich die Dämonen seiner Phantasie und Empfindung bald mehr nach dem einen, bald nach dem andern Gesichtspunkte sonderten.

Aber diese Wörter gelten nur beziehungsweise so. Die griechische Volksreligion kennt keine ihrer Natur nach gesonderte Zwischenwesen, welche nur Dämonen heissen dürften.

Wohl aber bildete sich in philosophischen Schulen, besonders ausdrücklich und einflussreich mehr und mehr in den Platonischen Schulen die Ansicht von bestimmt gesonderten Zwischenwesen zwischen Göttern und Menschen aus: während man den höchsten Gott und Götter als Wesen sublimirte, die über die Berührung mit dem Menschen und den menschlichen Angelegenheiten und über die Möglichkeit, von dem Irdischen Eindruck zu empfangen, erhoben seien. Da hören wir: „wer Gott in die menschlichen Bedürfnisse einmischt, verletzt seine Ehrwürdigkeit." Oder wie man in „menschliches Leiden und Thun den Gott hineinbringe und zu den Menschen herabziehe, wie die thessalischen Weiber den Mond*)." Dagegen führte

*) Bei Plut. def. or. 9. 13. Uebrigens ist Plutarch nicht entschieden darüber, ob es nicht dem Gotte allerdings zukomme, menschenliebend zu sein und mit vorzüglich moralischen Menschen Umgang zu haben (Numa 4).

denn schon das religiös praktische und das nationale Bedürfniss dazu, eine Gattung von Mittelwesen anzunehmen, sich dadurch von Göttern unterscheidend, dass sie leidensfähig, d. h. eindrucks-, empfindungsfähig sind. Und sie sind es nun, welche in fortwährendem Verkehr und Sorge für die Menschen stehn: und — sie waren es, von deren thätigem Eingreifen, persönlicher Beihülfe für die Menschen die Ueberlieferung der Legende zu verstehen sei, wie jenes so bekannte Beispiel an der Spitze aller griechischer Litteratur, Minerva mit Achilles im ersten Buche der Ilias.

Natürlich wirkten auch dahin und hatte man auch philosophische Gründe dafür: zum Theil auch recht populäre: wie wenn es ausgeführt wird, dass die Natur in ihrer Einheit und Uebereinstimmung keine Lücken habe und zwischen dem unsterblichen eindruckslosen Geschlecht, den Göttern, und dem sterblichen eindrucksfähigen der Menschen eine Lücke entstände, läge nicht dazwischen das unsterbliche und eindrucksfähige der Dämonen.

Weit unter die Gebildeten wirkte diese Ansicht. Mit welchen Interessen sie sich verflocht, recht anschaulich wird es uns, wenn ganz ausser dem philosophischen Gebiete z. B. Dionysius von Halikarnass bei der Legende von Rhea Sylvia und Mars hinzusetzt: „Wie man über solche Dinge denken soll, ob sie missachten als menschliche Uebertretungen, welche man den Göttern zugeschrieben, da der Gott wol keines Thuns fähig ist unwürdig der unzerstörbaren und seligen Natur, oder ob man auch diese Geschichten annehmen muss, indem das gesammte Wesen der Welt verschmolzen ist und zwischen dem göttlichen und sterblichen Geschlecht eine Natur vorhanden ist, welche dem Geschlecht der Dämonen angehört, das sich theils mit den Göttern, theils mit den Menschen berührt und dem das Heroengeschlecht entstammt, ist hier nicht der Ort zu erwägen, auch haben Philosophen hinreichend darüber gesprochen.“

In der Mitte des zweiten Jahrhunderts war diese Ansicht und namentlich in dem jüngern Platonismus und Pythagoreismus sehr verbreitet, und es wird zum Theil über die Hoheit Gottes und der Götter, wie über die Wohlthat, welche den hülfsbedürftigen Menschen diese Zwischenwesen brin-

gen und mit den Göttern vermitteln, recht schön und innerlich gesprochen.

In der Abstufungslehre des Neuplatonismus ward sie dem ganzen Organismus des Systems noch fester eingefügt. Sie konnte auch manchen Aberglauben gar sehr unterstützen. Die Magie z. B., welche die Götter zu bewältigen nicht gewagt hätte, die eindrucksfähigen Dämonen standen ihr doch zu Gebote.

II. Sogleich ist es nach dem anfangs angegebenen Begriff von „Dämon" verständlich, wenn solche göttliche Gewalten, deren Bedeutung die bestimmteste Beziehung auf Wohl und Weh eines Menschen ausdrückt, die wol sogar einen Menschen — zum Schaden oder Schutz — stets begleitend gedacht werden, Dämonen heissen. Wenn die zur Person erstandene grause Verschuldung sich dem Schuldigen anhängt, so ist nichts natürlicher als diesen Alastor Dämon zu nennen. Man glaube jedoch nicht, dass nicht selbst dieser auch „Gott" genannt werde. — Wenn Theopomp von einem Griechen erzählte, welcher dem Perserkönig geschmeichelt und nach Sitte der persischen Grossen jedesmal, wenn er speisen wollte, einen Tisch besonders aufgestellt „dem Dämon des Königs," so wird mit Recht verstanden, es sei damit nach persischer Ansicht der Schutzgeist, der Ferver des Königs bezeichnet. In der griechischen Volksreligion war der Glaube an solche Schutzgeister als eine besondre Klasse nicht. Nicht für die einzelnen Menschen: auch nicht allgemein als eine etwa niedrigere Klasse, welche das bestimmte Amt haben, herumzugehen auf der Erde um etwa Menschen vor Gefahr zu schützen. Wer Flaxmanns Bilder zum Hesiodus kennt, erinnert sich vielleicht jenes Blattes, wo ein jünglingskräftiger Genius zwischen einen Menschen tritt und ein wildes Thier, das im Augenblick ihn anfallen will, und dergleichen versinnlichte Hülfsleistung mehr. Und allerdings stehen bei Hesiodus jene Verse, welche die Hingeschiedenen des goldenen Zeitalters als erdwandelnde Dämonen mit solchem Amte darstellen. Und dennoch müssen wir sagen, das war und ward kein verbreiteter Volksglaube der griechischen Religion. Und warum müssen wir das sagen? Weil wir keine Spur davon finden, nicht bei Pindar, nicht bei den Tragikern, nicht bei Aristophanes, nicht bei

Herodot. Diese Specialhülfen — die allgeschäftigen himmlischen Götter, die Landesgötter, die Heroen, die Glücksgötter, kurz es fehlt wahrlich nicht an Göttern, welche eben auch diese besorgen.

Was in ältern philosophischen Schulen von Dämonen gelehrt ward (namentlich auch scheint es bei Pythagoreern), ist uns undeutlich, gewann aber auch keinen weitgehenden Einfluss. Wohl aber zu allgemeinerer Aufmerksamkeit tauchte ein Schutzdämon bei Sokrates auf, und zwar für den einzelnen, — noch nicht für jeden einzelnen. Und dieser Dämon hatte eine entschieden ethische Färbung. Er warnt den Sokrates vor Fehltritten, vor falschen Schritten, vor unrichtigen Schritten, was bei Sokrates, welchem der Unterschied zwischen recht, richtig und vortheilhaft entschwunden war, ein entschieden moralischer Begriff ist. Und nun seit Sokrates wurde allgemach in den Platonischen Schulen, bei Platonisch Gebildeten und wen der Gebildeten es sonst anmuthete die Annahme eines persönlichen, der einzelnen Person beigegebenen Dämons, der den einzelnen moralisch und richtig leitet — eine genaue Scheidelinie zwischen leitendem und schützendem Dämon ist nicht immer einzuhalten — allgemeiner sich ausbreitend. Aber wenn dem Sokrates sein Dämon, der ihm durch Glaubenserfahrung sicher war, nur ein moralisches Interesse gehabt, so entstand nun bei diesen Spätern und nahm eine grosse Breite ein die Frage über die metaphysische Natur des Sokratischen Dämons und der ihm ähnlichen. Diejenige Ansicht, welche den allgemeinsten Glauben fand, war jene an die Platonische Seelenlehre sich lehnende, es seien die Seelen der gestorbenen Menschen, welche nun schon geförderter einen theilnehmenden Zug zu den hier noch weilenden Mitgeschöpfen bewahren. „Wenn die Seele von hier nach dort sich trennt und den Körper abgelegt und ihn der Erde zur Vernichtung überlassen nach seiner Zeit und seinem Gesetz, sie dann Dämon statt Mensch schaut die ihr eignenden Schauspiele mit reinen Augen, weder vom Fleische gehemmt, noch von Farben beunruhigt, noch von allartigen Gestalten gestört, noch von trüber Luft verbaut, sondern die Schönheit selbst mit den Augen selbst betrachtend und sich weidend: betrübt über ihr vergangenes Leben, beseligt über

ihr jetziges: betrübt aber auch über die verschwisterten Seelen, die noch auf der Erde weilen, und in Menschenliebe zu dem Wunsche gestimmt, sich ihnen zuzugesellen und sie aufzurichten, wenn sie gleiten. Und es ist ihr Auftrag von der Gottheit, die Erde zu besuchen und sich zu betheiligen mit aller Menschengeburt, mit allem Menschengeschick, Menschendenken und Menschenhandeln, und den guten zu helfen, den Unrecht leidenden beizustehn, den Unrecht thuenden aber die Strafe aufzuerlegen.“ (Max. Tyr. XV, 6.)*)

Man wünscht in einer so schönen Ansicht bei ihren Anwendungen ins Einzelne und aus dem Triebe der Uebereinstimmung mit dem Volksglauben nicht manches vergröberte anzutreffen, z. B. bei der Frage über das Sichtbarwerden dieser Dämonen.

Aus denjenigen Seelen hingegen, welche aus dem Leben und Körper nur noch beschwerter mit Fehlern und Lüsten davongegangen und deshalb einen Zug und Verlangen zur Erde haben, kommen die bösen, verführenden und gewaltsamen Dämonen.

Wiewohl allgemeine Einigkeit wird man nicht erwarten, weder in der Lehre, noch in dem, was die Einzelnen sich davon innerlich aneigneten, und eben deshalb weil die Lehre wirklich Leben gewonnen.

Manche schrieben den bösen Dämonen keine Kraft zu. Manche nahmen überhaupt keine böse Dämonen an. Dies erinnert uns, dass man den Kreis, welchen allmählich jener Glaube an den begleitenden Dämon der Einzelnen ansprach, sich nicht zu enge denken soll. Menander schon hatte von der Bühne gesagt: einem jeden Menschen stelle sich sogleich bei seiner Geburt ein Dämon zur Seite, „ein Mystagog des Lebens, ein guter; denn dass ein böser Dämon sei, ein gutes Leben schädigend, das glaube nicht.“ (Auf der Cebestafel ist der Dämon an der Pforte des Lebens gemalt, der jedem eintretenden den heilsamen Weg weist.)

Uebrigens sieht man wie diese Lehre mit der allgemeinen über die Zwischenwesen, welche wir oben behandelten, sich durchaus berührt.

---

*) Man sehe auch Plutarch Gen. Socr. 24.

In der stoischen Schule wurden auch Dämonen nach den Göttern angenommen, „psychische Mächte," es scheint dem geistigen Menschen ähnliche, doch aber feiner organisirte, nicht mit einem Erdenkörper verbundene Naturen: auch durch sie Beaufsichtigung einzelner Menschen. Doch so grosse Bedeutung erhielt die Dämonenlehre in der stoischen Schule nicht. Was aus ihrer Gottes- und Seelenlehre, wie aus dem ganzen Zuge dieser Schule wohl zu erklären wäre. Den Glauben, dass jedem einzelnen ein leitender und beaufsichtigender Dämon beigegeben sei, liessen viele Stoiker ganz fallen. Er ward überwuchert von jener bedeutend hervortretenden trefflichen Ansicht, dass der vernünftige Theil der menschlichen Seele, ein Theil der göttlichen Vernunft, einem jeden Menschen als der Gott in ihm, als sein Dämon gegeben sei: und das ist jedes einzelnen Aufgabe, auf diesen seinen Dämon zu achten, seinen Forderungen und grade seinen Sonderforderungen für den einzelnen nach seiner Eigenheit und ihm angewiesenen Stellung zu horchen, „dem Dämon in sich gewärtig zu sein", wie es der Kaiser Antoninus ausdrückt (*τὸν ἐντὸς ἑαυτοῦ δαίμονα θεραπεύειν*).

Das Volk brauchte andere Dämonen, und in diesen spätern Zeiten es missbrauchte sie — mit ihrem Herumwandeln auf der Erde weit über das Maass des Glaubens einer einfachern und wahrhafteren Religiosität.

Peregrinus Proteus hatte verbreitet, es sei ihm bestimmt ein „nachthütender Dämon" zu werden, und Lucian findet es wahrscheinlich, es werde schon mancher glauben, Nachts den Dämon angetroffen zu haben und durch ihn vom Fieber befreit zu sein.

Besonders aber mit den böse einwirkenden als „bösen Dämonen" — wie natürlich in Zeiten furchtsamern Aberglaubens — hatte man jetzo viel zu thun, unter denen eine hervorstechende Rolle überhaupt die Unterweltsgötter und „die Seelen der Verstorbenen" (die volksmässigen Schattenidole) einnehmen: die nur zu häufig von selbst kamen, aber auch durch Magie herbeicitirt und weggeschreckt wurden.

Alle solche einwirkende Mächte heissen natürlich Dämonen. Jedoch je mehr man sich eben mit den bösen zu thun machte und mit den bösen Einwirkungen der Sinn sich besonders be-

schäftigte, um so mehr kommt es wol auf, dass man mit Dämon und Dämonen den Begriff „böse“ auch wol stillschweigend verbindet.

Endlich im Munde der Juden, dann ferner der Christen, welchen neben Gott alle Götter verschwanden, welche die heidnischen Götter auffassten als schädliche, als antastende Gewalten, die auf verschiedene Art den Menschen leides thun, — die den Menschen verführt zum Abfall von Gott und sich selbst den Völkern zur Anbetung auf den Thron gesetzt (Milton I, 364 ff.), ist es ganz natürlich, dass die heidnischen Götter Dämonen und zwar als „Teufel“ sind. „Wenn ihr Heiden, ihr Griechen böse und gute Dämonen unterscheidet, ihr seid im äussersten Irrthum: die guten Boten Gottes heissen eben was sie sind, „Boten, Angeloi, Engel“.

---

III. Ganz aus der alten Volksreligion der besten Zeit ist „der Dämon“ als des Menschen Schicksal. Die genauere Vorstellung darüber lässt sich nicht entwickeln ohne die Vorstellung von der Tyche damit zu verbinden. Diese wesentlichen und eingreifenden Glaubenspunkte verlangen eine abgesonderte Darstellung.

# Dämon und Tyche.

# T y c h e.

„Wir sind so abhängigen Looses, dass das Loos selbst für eine Gottheit gilt." Plinius.

1. Ein späterer griechischer Rhetor (Aristides I, S. 335 Dind.) gedenkt einmal der Stelle aus den Leichenspielen der Ilias, wo der schnelle Ajax der Oiliade im Wettlauf mit Odysseus ausgleitet, „denn Athene brachte ihn in Schaden," und setzt hinzu: „was will Homer damit sagen? Die Tyche (Fortuna) denk' ich bezeichnet er mit der Athene und dass diese Tyche die menschlichen Angelegenheiten wendet wie sie will und nicht durchaus der Preis dem Vorzüglichern zu Theil wird." Allein diese Ausdeutung ist eben eine rhetorische Künstelei. Homer selbst spricht an jener Stelle so ganz deutlich sich selbst aus, dass Athene den Ajax zu Falle bringt, weil Odysseus zu ihr, seiner ihm immer ja wohlwollenden Göttin, betet „eine gute Gehülfin seinen Füssen zu kommen." „Also sprach er betend, es hörte ihn Pallas Athene." So macht sie denn dem Odysseus die Glieder leicht und Ajax nahe am Ziel gleitet aus, „denn Athene brachte ihn in Schaden," — „da nämlich lag Unrath der um Patroklus getödteten Rinder ausgeschüttet."

Dies alles, vorzüglich aber die unbefangene Nebenstellung zugleich der natürlichen Veranlassung ist von der äussersten Naivetät. Und dass eine gleiche Naivetät der religiösen Anschauung nicht immer dauern konnte wird wol natürlich erscheinen. Wenn neben den Homerischen Arten von dem zu sprechen was dem Menschen begegnet der ihm unbekannte, nachher allverbreitete Ausdruck Tyche im lyrisch-gnomischen Zeitalter erscheint und, was vorzüglich wichtig ist, diese Tyche auch als Göttin erscheint, ja als Göttin im Kultus, so hat dies die Bedeutung, dass in fortgesetzten ernsteren Erfahrungen, in

mannigfaltigern und verwickeltern Verhältnissen des Lebens, in beunruhigterer innerer Haltung das Gefühl von der Unsicherheit menschlicher Verhältnisse gespannter, Bewusstsein und Empfindung von der Unabhängigkeit des Erfolgs, der seinen eigenen Weg zu nehmen schien, von menschlicher Berechnung, Absicht und aufgewendeten Mitteln stärker und ängstlicher geworden war, dass bei vielen Gelegenheiten die Erwartung unruhiger und besorgter, das endliche Gelingen und Misslingen überraschender und eindringlicher empfunden ward. Wollte man den äussern neu hinzutretenden oder unter neuen, spannenden Verhältnissen eintretenden Veranlassungen des griechischen Lebens, wo jene Empfindung emporgetrieben und immer neu genährt sein mag, nachgehen, so würde man grade die Wettspiele recht sehr zu berücksichtigen haben mit ihren aufgeregteren Wünschen um die grösseste Ehre für den einzelnen nicht nur, sondern für Familie und Vaterstadt, den verwickeltern und gesteigerten Vorübungen und Vorrüstungen neben dem natürlich bei Ringen, Laufen, Fahren immer doch auch an kleinen Momenten hängenden Erfolg. Wie wohl stand am Eingang der Rennbahn in Olympia auch ein Altar des Moments (*καιρός*, Paus. V, 14). Also ist es sehr natürlich und verständlich wenn in oder bei Rennbahnen neben andern Göttern wir Heiligthum, Bild oder Altar auch der Tyche, des Glücks, des guten Glücks, des Gelingens finden. Auch in der Altis von Olympia z. B. ein „Altar der guten Tyche.“ Als Beispiel aus viel späterer Zeit möge erwähnt sein, da es sich an einen bekannten Namen knüpft, dass Herodes Attikus neben seinem Stadium in Athen auch einen Tempel und eine Bildsäule der Tyche errichtete (Philostr. 549).

Natürlich aber wird man nicht vergessen auch aller sonstigen, dem Homerischen patriarchalischen Wesen gegenüber so weit und überall complicirter gewordenen Verhältnisse.

2. Dass Tyche zugleich eine Göttin ward, eine Göttin, die früh einen Kultus erhielt, beweist wie tief die Empfindung war. Jetzt konnte ein so tiefer und religiöser Geist wie Pindar seine innige und sinnvolle Empfindung also aussprechen: „Tochter des Zeus*), Erhalterin Tyche: denn von dir werden

---

*) Dass sie hier grade Tochter des „Zeus Befreiers“ (*Ζηνὸς Ἐλευθε-*

im Meere die schnellen Schiffe gelenkt und auf dem Lande die stürmischen Kriege und rathschlagende Männerversammlungen. Viel aufwärts und abwärts nichtige Wege gehend wälzen sich der Menschen Hoffnungen. Doch ein gewährleistendes Zeichen für das künftige Ergehen fand der Sterblichen noch keiner von den Göttern und blind sind der Zukunft Ahnungen. Vieles fällt den Menschen wider Erwarten, bald gegen die Lust, bald wieder von drangvollen Wogen erfasst tauschen in kurzer Zeit sie hohes Gut für das Unheil ein.“ Pindar deutet uns im Verfolg des Gesanges, den er so einleitet, die wunderbaren Schicksale des Mannes an, dessen jetziger Sieg ihn zu diesen Gedanken über die Tyche veranlasst.

Wir halten hiebei zugleich die Bemerkung fest, wie die Siegesgesänge auf die Kampfspielsieger auch eine Veranlassung wurden, den Schicksalszusammenhang des Lebens einzelner Personen vor die Betrachtung sinniger Männer zu führen. Es wird uns weiter entgegentreten, wie der Einfluss solches Zusammenfassens des Lebensganzen in der religiösen Vorstellung vom Dämon des Menschen sich bemerklich macht.

Wir kennen nicht die Veranlassung, bei welcher Pindar noch ein andermal eingehend sich über die Macht der Tyche ausgesprochen. Es muss eine ernste gewesen sein. Er war dabei von dem Gedanken erfasst, Tyche sei eine der Mören, das heisst also, der Mensch sei ihrer Macht so unentfliehbar unterworfen als der Mören, und, hatte er gesagt, sie vermöge wol etwas über ihre Schwestern hinaus, das heisst also es sei ihr gegeben wol einmal in den festgesetzten Gang der Mören ändernd einzugreifen.

Das sind dieselben Stimmungen, die aus Herodot wiedertönen, nicht allein in der Geschichte des Krösus, ernst erfasst von diesen ernsten Gemüthern, denen das Leben durch und durch göttlicher Einwirkungen voll erschien, denen nichts fremder und befremdlicher erschienen wäre als der Gedanke, jeder Mensch sei seines Glückes Schmidt, und die den götterlosen, gottlosen Zufall wohl nicht denken konnten. In den

ρίου) heisst, beruht ohne Zweifel auf lokalen Verhältnissen, wie Böckh dort (Ol. XII Anf.) trefflich nachweist.

Organismus der göttlichen Gewalten, unter denen sich der Grieche fühlte, war diese Tyche eingetreten.

Wir sind wol sehr geneigt, bei der Göttin Fortuna an jene Göttin zu denken, die eine spätere Zeit — fast ergreift mich neu von dem Eindruck der Pindarischen Stellen eine Scheu es auszusprechen — blind zu nennen lernte, die in freiester Launenhaftigkeit schaltet. Ich brauche wol nicht noch besonders aufmerksam zu machen, mit welcher ernsten Göttin wir es hier zu thun haben, die ihrer Sphäre unter und innerhalb der Gottheit und des göttlichen Weltorganismus waltet.

„Erhalterin Tyche“ hatte Pindar gesagt, und wer empfände nicht an jener Stelle das Gewicht dieses Wortes? Uebrigens ist der Ausdruck Erhalter, Erhalterin (Soter, Soteira) aus der religiösen Sprache der Griechen und eines der hehrsten Beiwörter der Götter. Theils wenn es beigegeben wird für Rettung aus bestimmter Gefahr, woran sich schliesst wenn es solchen Gottheiten insbesondere ertheilt gefunden wird, deren Wirksamkeit auf vorzüglich gefahrvolle Lagen sich bezieht, z. B. den Heilgöttern, den Dioskuren als Rettern in Seegefahr. Mehr aber noch als allgemeines die Götter erhöhendes Beiwort. Am höchsten erscheint da Zeus Soter (stator stabilitorque, quod stant beneficio eius omnia, Sen. ben. 4, 7), beim Schwur und sonst, und bei manchen Gelegenheiten ward herkömmlich grade seiner gedacht. Es ist ein schöner Zug, dass zu diesen Gelegenheiten auch der Schluss fröhlicher Gelage gehörte. Die hohe Bedeutung dieses Beiwortes für die Götter entstand ohne Zweifel in derselben Zeit und nach demselben Gefühl der Unsicherheit menschlicher Dinge, welches der Tyche ihre Bedeutung gab. Wo dann auch die „Götter Erhalter“ lebhafter gefühlt und erfasst wurden.

3. Welche Breite und Gegenwärtigkeit die Vorstellung der Tyche überall im griechischen Leben gewann, das haben wir zunächst uns noch vorzuführen.

Als die Vogelstadt bei Aristophanes gegründet ist, hören wir zuerst vom Chor die erwartungsvollen Worte: „bald wird nun männerreich die Stadt genannt sein bei den Menschen“ mit der Erwiderung: „nur fehle uns nicht Tyche“ (*Τύχη μόνον παρείη*). „Mit guter Tyche“ sagte man, mochte man etwas beginnen oder endigen, das erwartete oder unternommene,

das eingetretene oder vollbrachte zu gesegnen. Als Sokrates die Nachricht erfährt, das Schiff sei angekommen, morgen nun müsse er sterben, antwortet er: „nun Krito, mit gutem Glück! wenn's so den Göttern lieb ist, sei es so.“ Als im Symposion des Plato die Gäste sich verabredet haben, die Reihe herum eine Lobrede auf Eros zu halten, heisst es: „Nun mit gutem Glück! Phädrus beginne und preise den Eros.“ Als die beiden Sterblichen in Aristophanes Vögeln ihren komischen Kampf mit Topf und Spiess vollführt, heisst's: „Wohlan, ihr beiden, nehmt nun eure Panoplie und hängt sie mit guter Tyche in der Küche auf!“ Und so fort. Unter die Formeln des Zutrinkens gehörte auch die: „wohlan, mit guter Tyche!“ Wohl also konnte ein solches Glück auf! der Zunge im gewöhnlichen Leben geläufig sein. Der Zerstreute, schildert Theophrast, wenn ihm der Tod eines Freundes angekündigt wird, zieht ein finsteres Gesicht, und weint und sagt: Glück auf! (ἀγαθῇ τύχῃ). — Und in der öffentlichen und officiellen Sphäre, im Staatsstyl das quod bonum faustum —. Unter der Urkunde eines von den Lacedämoniern vorgeschlagenen Waffenstillstandes heisst es in der Bestätigungsurkunde von Seiten der Athenienser (erhalten bei Thucydides): „Angenommen vom Volk. — Von Laches angetragen, mit der guten Tyche der Athenienser den Waffenstillstand zu schliessen, und beigestimmt vom Volk, es solle Waffenstillstand sein auf ein Jahr.“ Und sonst als Eingangsformel auf Denkmälern und Urkunden, Widmungen und Weihungen. Anderwärts lautet die Formel auch „Gott gutes Glück,“ auch wol „Gott und Glück“ (θεὸς τύχαν ἀγαθάν, θεὸς τύχαν, θεὸς τύχῃ). Aus dem religiösen Gebiet mag es wol der Anführung werth sein, wenn ein Gott gerufen wird in die Stadt zu kommen mit guter Tyche (Luc. Alex. 14)*).

*) Zum Schwur angewendet kommt Tyche vor indem man seit der Diadochenzeit bei der Tyche der Fürsten schwur. „Ich schwöre bei Zeus Ge, Helios . . . . und bei den andern Göttern und Göttinnen allen und bei der Tyche des Seleukus.“ Sodann in der römischen Zeit allgemein, auch im gewöhnlichen Leben, der Schwur bei der Tyche des Kaisers, und in der Anrede an den Kaiser: bei deiner Tyche. Wie dann auch wol Sklaven zu ihren Herren sprachen (Epict. II, 20, 29). Den Schwur bei der Tyche des Kaisers verweigerten die Christen (. . . . Origin. contra Cels. 8, 421 . . . .).

4. Ihre Verehrung als Göttin, als Tyche, bisweilen als gute Tyche mit Bild nicht allein oder Altar, sondern mit Tempeln war verbreitet, unter mancherlei Combinationen, die bald auf eine beschränktere Sphäre der Wirksamkeit, wie dort in Olympia, bald auf eine viel ausgebreitetere, z. B. als Reichthumgeberin oder als Stadtgöttin, Städteerhalterin hinweisen. In Syrakus heisse der eine Stadttheil Tyche von einem fanum antiquum Fortunae, sagt und glaubte wenigstens Cicero. Sie findet sich in allen Theilen Griechenlands. Dass sie auch in Hauskapellen Verehrung genoss, darüber erinnert man sich zunächst wol auch jener Erzählung des Cicero wie Verres dem Hejus in Messina aus seiner Hauskapelle alle die herrlichen Götterbilder nahm und nichts zurückliess als das gute Glück (bona fortuna). „Das wollte er nicht in seinem Hause haben“ sagt Cicero. Die wahre Ursache aber warum dem Verres wenig damit gedient gewesen war ohne Zweifel dass jenes Bild der Tyche „ein sehr altes Holzbild“ war. Was übrigens auf Heiligkeit deutet.

Bemerkenswerth ist die Verehrung der Tyche in einer besondern Phase als Automatia. Wovon das bekannteste Beispiel sich an keinen geringern Namen knüpft als Timoleon: der den glücklichen Erfolg seiner Thaten bescheiden von sich auf die Götter wies und der Automatia in seinem Hause eine Kapelle errichtete, in der er fleissig Gottesdienst hielt. — Die Automatia ist die Spontaneität des Glücks, das Glück von Seiten seiner Selbstbewegung oder Selbstbestimmung gegenüber der menschlichen Berechnung. Während z. B. andere Phasen wären seine Unsicherheit, seine Unbeständigkeit, der gute Erfolg, bei den Römern als bonus Eventus verehrt.

Besonders bemerkenswerth ist es noch, dass statt des blossen Ausdruckes „nach Dämon“ d. i. „nach waltender Gottheit“ auch gesagt wurde „nach Dämon und Tyche.“ „Nach Dämon und Tyche wird alles den Sterblichen vollbracht“ (Diagoras). „Du kommst mir nach Dämon und guter Tyche*) als Retter“ (Aristophanes). „Seht den Dämon und die Tyche wie sehr sie der gottlosen Absicht der Amphissenser überlegen

---

*) Hier steht eigentlich „Syntychia.“ Eur. El. fin. Neben den übrigen von Tyche hergenommenen Personennamen findet sich auch Syntyche.

waren“ (Aeschines). In einer Stelle (man meint sie dem Archilochus beilegen zu können) heisst es: „alles giebt Moira und Tyche den Menschen.“

---

5. Demosthenes hatte im Kampfe gegen die schwierigsten Verhältnisse mit Klugheit und Patriotismus endlich noch eine Vereinigung der griechischen Kräfte gegen Philipp zu Stande gebracht: allein — der Erfolg schlug fehl, die Schlacht von Chäronea lief unglücklich und schmerzlich aus. Als mehrere Jahre darauf in dem Rechtsstreit über Demosthenes Bekränzung sein Gegner Aeschines die Staatsverwaltung des Demosthenes mit Hinweis auf den Erfolg als verkehrt angriff, da weist Demosthenes mit schönster Indignation, wie sie ihm seine Religiosität und der Schmerz über den Fall seines Vaterlandes eingab, diese Anschuldigungen, die auf den Erfolg hinwiesen, zurück und rechtfertigt seine Pläne für Griechenlands Freiheit. „Wenn aber, sagt er, der eintretende Orkan nicht nur uns, sondern alle Hellenen überwuchs, was ist zu thun? Wie wenn jemand einem Schiffskapitän, der alles zur Erhaltung gethan, der sein Schiff mit allem versorgt, wodurch er glauben konnte es erhalten zu sehn, dann aber in einen Sturm gerieth, in dem sein Geräth ihm beschädigt und gänzlich zertrümmert ward, wenn ihm jemand den Schiffbruch Schuld geben wollte. Ich, würde er sagen, habe weder am Steuerruder gesessen — so wie ich nicht die Truppen geführt — noch war ich Herr über die Tyche, sondern sie über alles!“

So drängt sich dem Demosthenes der Tyche Gewalt im eindringlichen Augenblick noch eben so stark, so erschütternd auf als dem Pindar, zwischen welchen uns Timoleon erschien: und welche Stelle sie auch ihm innerhalb der Gottheit einnahm, dazu verbinde man die unmittelbar den angeführten vorangehenden Worte, in denen er seinem Gegner zurief: „Betrachte die Absicht meiner Staatsverwaltung, nicht aber verläumde den Ausgang. Denn das Ende aller Dinge geschieht wie der Dämon (d. h. die waltende Gottheit) will: nur die Absicht legt die Gesinnung des Rathgebers an den Tag. Nicht also stelle als mein Vergehen auf wenn es Philipp zu

Theil ward in der Schlacht die Oberhand zu behalten; denn der Ausgang stand bei dem Gott und nicht bei mir."

Eine gewisse Sphäre selbstfreier, eigenpersönlicher Wirksamkeit, welche ja jeder griechische Gott hatte, musste der Tyche, deren Begriff ja dazu selbst einlud, immer überlassen gedacht werden. Daher selbst Demosthenes auch einmal in folgender Art sich ausdrücken darf (cor. 303): „Wer was ich rieth und that ohne Neid betrachten will, wird zugeben, dass ich nichts unterliess was in irgend eines Menschen Vermögen oder Berechnung lag. Wenn aber entweder eines Dämons oder der Tyche Gewalt oder die Untauglichkeit der Feldherren oder die Nichtswürdigkeit derer, welche die Städte verriethen, oder alles das zusammen den Angelegenheiten Schaden that, bis es sie umstürzte, was hat Demosthenes unrechtes gethan?"

Wie gross man sich diese Selbstfreiheit der Tyche dachte, dass dieses nach Zeiten, nach individueller Bildung, ganz besonders auch nach Stimmungen nicht ohne Unterschied sich gestaltete, dass in einer Litteratur von Jahrhunderten, welche die mannigfaltigsten Stimmungen vertritt, die entgegenstehenden Aeusserungen anzutreffen sein werden, würde man von selbst vermuthen dürfen. Wenn nach der einen Seite hin Alkman die Tyche der Wohlgesetzlichkeit und Ueberredung Schwester und der Vorsicht Tochter genannt, so steht er damit wol ziemlich allein. Aber auch die häufigeren Ausdrücke nach der entgegengesetzten Richtung, wenn sie schroffe Form annehmen, wie einmal bei dem missgestimmtesten aller griechischen Autoren, Theognis „Weder an Tugend flehe, Polypaides, ausgezeichnet zu sein noch an Reichthum, nur Tyche werde dem Menschen zu Theil," werden wir uns sehr hüten müssen sogleich als die allgemeine Stimmung aufzunehmen. Denn so lange das Volk thätig und gesund und seiner Götter sicher und froh war, war das Alles nicht gefährlich, war die Allgemeinstimmung einfach. In Scheu vor der Unsicherheit des Menschlichen unterwarfen sie sich mit Ehrfurcht auch dieser göttlichen Gewalt, wussten den Erfolg in Tyche's und der Götter Macht, ohne deshalb zu unterlassen, was ihnen gegeben war, sich wohl zu berathen, ja mit der — vielleicht lange und oft nur dunkel gefühlten Beruhigung, dass auch das Gelingen ja am Ende wol von den Göttern denen zufallen werde,

welche sie sonst Ursache haben zu lieben. Gewiss kann man für jene gesunde Zeit als Norm einen schönen Ausspruch festhalten, der einmal bei Herodot steht: „Sich wohl berathen ist der grösste Gewinn. Denn tritt auch etwas in den Weg, so hat man um nichts weniger sich wohl berathen, der Rath aber hat der Tyche unterliegen müssen.“

„Glück ist gemein, Einsicht gehört dem Besitzenden“ (*κοινὸν τύχη, γνώμη δὲ τῶν κεκτημένων*) lautete ein Spruch aus Aeschylus.

Das sind die Stimmungen, wo die Energie des Lebens das fortes fortuna nicht fallen lässt; während gerade der ausdrücklichen Mahnung die Menschen am wenigsten bedürfen.

6. Was es heisst, seiner Götter froh und sicher sein, dafür will ich hier ein Beispiel nicht übergehen, das ich jedesmal mit besonderem Vergnügen betrachtete. Die Athenienser hatten bemerkt, dass sie dumme Streiche die Menge machten, dass sie ihnen jedoch immer zum Glück ausschlugen. Hätten sie es vergessen können, so hätten ihre Komiker sie daran erinnert. Aristophanes hält ihnen die Wahl des Kleon zum Strategen vor — mit welcher ungefähr eine Sonnenfinsterniss zusammengetroffen war. „Auch Helios zog sogleich seinen Docht ein und erklärte, er wolle euch nicht leuchten wenn Kleon Feldherr sein soll. Ihr wähltet ihn dennoch. Ist es doch ein gangbares Wort (*φασὶ γάρ*), dass der schlimme Rath dieser Stadt beigesellt sei, aber alles was ihr verfehlt die Götter zum bessren wenden.“ Und Eupolis:

O Stadt, o Stadt,
Um wie viel glücklicher bist du als du verständig bist!

Das liessen sich die Athenienser grade in ihrer besten Zeit sehr wohl gefallen: — dass die Götter sie so über Verdienst lieb hatten. Und hatten sich auch eine Göttergeschichte dazu gemacht. Als, nach der bekannten Landessage, Poseidon und Athene um die Ehre der Schirmherrschaft über Attika wetteiferten und Poseidon den kürzern zog, da hatte ihnen Poseidon den Fluch des bösen Rathes, doch Athene hiegegen abwendend den Segen des Gelingens mitgegeben.

Die oben angeführte Stelle des Aristophanes ist aus den Wolken, aus der frühern Zeit des peloponnesischen Krieges. Dasselbe, fast mit denselben Worten, „was für unverständige

oder thörichte Rathschläge wir fassen, sie alle fügen sich uns zum Vortheil" haben wir bei Aristophanes noch in einem andern spätern Stück, den Ekklesiazusen. Wenn dies in den Wolken eingeleitet wurde mit den Worten: „es ist ein gangbares Wort," so heisst es hier: „es ist ein Wort der Bejahrteren" (*λόγος τίς ἐστι τῶν γεραιτέρων*). Dies scheint mir äusserst merkwürdig. Dieses Stück ist ein und dreissig Jahre nach jenem aufgeführt, da Athen schon das Unglück der Besiegung durch die Spartaner erlebt hatte. Also die jetzige Generation war von diesem Spruche nicht mehr erfüllt wie die frühere in der schönen und glücklichen Zeit aufgewachsene. Solche Furchen zog der Gang der Erlebnisse allmählich in die Gemüther.

Auch unenergischer wurde das Volk. Als die drohenden Schritte Philipps kamen, fand man eine schwer anzuspannende Generation, jene Schlaffheit, gegen welche Demosthenes so unermüdlich in Vorhaltungen und Ermahnungen ankämpft. Und in dieser Zeit ging unter den Vorstellungen, mit welchen die Athener ihre Abgeneigtheit vor sich selbst rechtfertigten, auch diese, das Glück begleite den Philipp. In einer Rede, wo er ihre falschen Vorstellungen, mit denen sie Philipps Kräfte überschätzen, zu widerlegen sucht, kommt er auch auf diesen Punkt und spricht darüber vor seinen, wie man durchfühlt, darauf haltenden Zuhörern mit vorsichtig kluger Wendung. Er geht zuerst mit ihnen vollkommen darauf ein, sucht dann aber den Uebergang ihnen das fortes fortuna oder Dei facientes zu Gemüth zu führen. Er würde sich das Glück Athens viel lieber wählen als das Glück Philipps, „wenn ihr selbst nur was sich gebührt einigermaassen thun wolltet." Bei ihrer trägen Unthätigkeit gegenüber der unerhörten Thätigkeit des Philipp wäre fürwahr nichts zu verwundern und unmöglich zu erwarten dass die Götter sich für sie in Bewegung setzen sollten. Doch, hatte er ihnen schon früher vorgestellt, wenn man trotz dem sehe in welche grosse und unerwartete Schwierigkeiten sich Philipp augenblicklich verwickelt finde, so gleiche das, entsprechend dem oft bewährten Wohlwollen der Götter, völlig einer dämonischen und göttlichen Wohlthat (Ol. II, 22, 1).

---

7. Es wird zunächst nöthig von den Meinungen und Stimmungen des griechischen Volkes einen Blick in die Schulen der Philosophen zu thun. Wenn das Volk seiner Götter sicher zu sein die Aufgabe hatte, so mussten sich die Philosophen, namentlich in der ethischen Richtung seit Sokrates, eine andre Aufgabe stellen, nämlich dem Wechsel gegenüber der vom Menschen nicht abhängigen Gaben des Glücks ihrer selbst gewiss zu sein. Und rufen wir uns nun kurz ins Gedächtniss, um von den hedonistischen Schulen zu beginnen, wie Aristipp in alles was Tyche in der Gestalt des Vortheils oder Vergnügens lockend anbieten mochte sich einliess, zugleich aber lehrte und ausführte sich mit humoristischer Freiheit ihr überlegen zu erhalten, um sobald sie unbequem ward ihrer frei zu werden: was er durchzusetzen verstand gegenüber den Launen der Tyrannengunst, gegenüber den Launen der Elemente, als er in der afrikanischen Hitze die erschmeichelten Goldsäcke fortwerfen hiess, gegenüber sogar den Launen der schönen und verführerischen Frauen. In alles sich hingebend „hielt er ohne gehalten zu werden.“ Allein das vermochte nur er und vermögen nur Menschen wie er, die zu den seltensten Erscheinungen gehören.

Die epikureische Hedonistik, minder geistreich und vorsichtiger, war deshalb allerdings für einen grössern Kreis der Menschen anwendbar. Zukunft und Vergangenheit erwägend und der Fortuna von vorn herein die Zugänge abzuschneiden bedacht und ruhiger Lebensweisheit und Zurückgezogenheit ergeben durfte Epikur sagen, sein Weiser sei gegen die Glücksgaben und Glücksereignisse furchtlos; übrigens aber konnte er nur so weit gehen zu behaupten: „Tyche komme dem Weisen nur wenig in den Weg und das ganze Leben hindurch walte er über die hauptsächlichsten und wichtigsten Dinge durch seine Berechnung.

In der entgegengesetzten Richtung gedenken wir, wie die Cyniker durch Enthaltung und Askese sich ihr unnahbar zu machen suchten. „Wie viele Pfeile hast du gegen mich geschleudert, Tyche, wie auf ein Ziel und hast mich nicht treffen können“ durfte man dem Diogenes in den Mund legen.

Bis — schwankendern Philosophen gegenüber — die Stoiker die grandiose Ansicht in folgenstrenger Ableitung ent-

wickelten, — für des Menschen Glück sei nichts gleichgültiger als das Glück.

Und wie erschien diese Lehre im rechten Augenblick. Denn es kamen die Zeiten wo die Missstimmung über das Verhältniss zwischen Verdienst und Glück der griechischen Gemüther stark sich bemächtigte. Das Verlangen, wenigstens bis zu einem gewissen Grade ein Gleichgewicht zwischen Glück und Verdienst, zwischen Glück und Tugend in der Welt zu sehen, ist dem Menschen zu natürlich. Das Christenthum, auch eben in Zeiten wo der Weltgang die Menschen in dieser Beziehung irre machte, löste dies Problem dadurch dass es für die Ausgleichung auf eine künftige Welt hinwies. Der Stoicismus löste es durch die genannte Lehre, alles was man äussere Güter nenne habe mit dem Glücke nichts zu thun, des Menschen Glück liege allein in dem Besitz der Tugend, in der Harmonie des Lebens.

Wie für Griechenland die Zeiten kamen, in welchen vielfach der einzelne und die Nation, im Gefühl von Elend und Erniedrigung aus hoher und schöner Stellung, an der Sorge der Götter verzweifelten, dafür sei hier kurz an ein Paar überlieferte Thatsachen erinnert. Es waren die Zeiten der Nachfolger Alexanders, als die Athenienser dem Demetrius Poliorcetes einen Päan entgegensangen in Worten recht bezeichnend, wie mich dünkt, für das Gefühl von welchem ich spreche: dass Demetrius allein ein wahrhafter Gott sei; die andern Götter sie seien weit in der Ferne oder hätten keine Ohren oder existirten nicht oder „kümmern um uns sich ganz und gar nicht“ (Athen. VI, 63).

Und als die gebildete Nation, die Lehrerin und Bildnerin, sich unter dem Uebergewicht der Römer fand, da wurde vielfach die bittere Stimme gegen die göttliche Gerechtigkeit laut, nicht durch Tugend und Verdienst sei das Uebergewicht der Römer über sie erklärlich: Zufall und Glück (*αὐτοματισμὸν καὶ τύχην*) hätten jenen die Herrschaft gegeben, und den schlimmsten Barbaren habe Tyche die Güter der Hellenen verliehen (Dion. Hal.).

So laut waren diese Stimmen, dass einzelne Griechen, die in sympathetischere Berührung mit den Römern gekommen waren, sich veranlasst fanden diesen Irrthum ihrer Landsleute

zu widerlegen: welche römische Geschichte schrieben mit der ausgesprochenen Tendenz den Griechen zu beweisen, dass die Römer nicht Barbaren seien, und über die Trefflichkeit römischer Staats- und Kriegseinrichtungen, über die römische Frömmigkeit sie zu belehren, und in diesen Ursachen die römische Grösse aufzuweisen, nicht nur in der Tyche. Wie eigenthümlich es sich ausnimmt: „Ich will die römische Schlachtordnung beschreiben, damit die thörichten Menschen, die immer blos von der Tyche sprechen, die wahren Ursachen sehen, durch welche die Römer herrschen.“ Polybius, dem die Worte gehören, schrieb in jener Richtung, Dionysius von Halikarnass sehr ausgesprochen, später Plutarch.

Hienach wolle man die Wichtigkeit, die jene sicher und entschieden ausgesprochene Lehre der Stoiker haben konnte, ermessen. Dass sie auch an die Römer kam und in den schlimmsten Zeiten viele gehoben, ist bekannt. Aber freilich für wie viele war diese Hoheit auch nicht erreichbar. Und es geschah was in solchen Zeiten natürlich ist: aliis nullus deorum respectus, aliis pudendus, wie Plinius treffend sagt. Es entsteht einerseits Ueber- und Aberglaube, weil man meint, die Gottheit, oder bei Polytheismus wenigstens eine Gottheit, doch noch versöhnen, ersühnen, erzwingen zu können: es entsteht andrerseits (und in solchen Zeiten oft bei den besseren, für Menschenschicksal empfindlichsten) Indifferentismus — der in diesen späteren Zeiten des Alterthums alles vorbereitet fand, um, wie er auch that, in die beiden Seiten eines übertriebenen Fatalismus oder des Fortunismus aus einander zu gehen. Das sind nun die Umstände, unter denen jene ernste Tyche in weitern Kreisen bis in jene launische, eigensinnige übergehen konnte, die, wie Plinius sich ausdrückt, unter Vorwürfen verehrt wird, und welcher jedenfalls schon im zweiten vorchristlichen Jahrhundert von Laien und Philosophen nachgesagt war dass sie wahnsinnig und dass sie blind und verstockt sei*).

*) Verbindung mit Blindheit, dünkt mich, für uns zuerst bei Menander in dem Verse, in dem das Glück ein blindes und unsel'ges Ding genannt wird (τυφλόν γε καὶ δύστηνόν ἐστιν ἡ τύχη). Und zunächst wol die Stelle des Pacuvius: Fortunam insanam esse et caecam et brutam perhibent philosophi . . . (vgl. Apul. Met. VII. gegen Anf.). — Auch „taub“ (Cebestafel).

Bei den griechischen Geschichtschreibern seit Polybius, dann Diodor, hat Tyche eine immerhin ernstere, auch nicht geradezu unfromme, aber doch auch eigenthümlich sich ausnehmende Rolle als gleichsam die menschliche Moira, die eben zumeist in plötzlichem Umschwung, in Peripetien aufgeht. Diese Tyche mit den moralischen Nutzanwendungen — jene menschlichen Peripetien immer wieder vorzuführen und dadurch vor Uebermuth zu warnen ist z. B. nach Diodor ausdrücklich der Hauptnutzen der Geschichte — ist doch gegen die alte Frömmigkeit und Tiefe eben so seicht als Geist und Gemüth eines Polybius und Diodor gegen Herodot und Thucydides.

---

# Dämon.

1. Bildete sich, wie wir gesehen, zur Bezeichnung der Unsicherheit, des Wandelbaren und Unberechenbaren im Menschenloose Begriff und Wort Tyche, so machte damit und dagegen auch der Begriff der Abhängigkeit des Menschen, seines Gebannt- und Gebundenseins an ein festes Schicksal, das ihn beherrscht, nachdrucksvoller sich geltend. Dies ward der Dämon des Menschen. Auch treten neben sonstigen Wörtern für glücklich und unglücklich ( . . . *εὐτυχής*, *δυστυχής* . . . ) die entsprechenden wohldämonisch (eudämonisch, Eudämonie), missdämonisch, unter einem bösen Dämon stehend (*εὐδαίμων*, *δυσδαίμων*, *κακοδαίμων*, *βαρυδαίμων*) in die Sprache*). —

Als des Oedipus Schicksal sich enthüllt, ruft der Chor: O Geschlechter der Sterblichen, Wie acht' ich euer Leben dem Nichts gleich. Welcher Mensch doch nimmt des Glückes mehr dahin Als so viel für den Wahn genügt und nach dem Wahn er es ablegt! Hab' ich dein Beispiel doch, deinen Dämon, deinen, duldender Oedipus, und so preis' ich der Sterblichen keinen (*ἰὼ γενεαὶ βροτῶν, ὡς ὑμᾶς ἴσα καὶ τὸ μηδὲν ζώσας ἐναριθμῶ. τίς γάρ, τίς ἀνὴρ πλέον τὰς εὐδαιμονίας φέρει ἢ*

---

*) Vorausgehend diesen Wörtern ist bekanntlich im Homer ein einmaliges formgleiches (Il. *Γ*, 182) *ὦ μάκαρ Ἀτρεΐδη, μοιρηγενές, ὀλβιόδαιμον.* Hier sind beide Adjective ausdrucksvoll für den Augenblick gebildet: „Glücklicher Atride, unter der Moira geborener, götterbeseligter:" d. h. dessen Glück von Göttern gepflegt wird, indem es ihm offenbar schon bei der Geburt von der Moira bestimmt gewesen. Wir haben vielleicht kein Recht es von Homer anders gemeint anzunehmen. Auch ist es schön und ausdrucksvoll. Später lag es nahe auch zu verstehen: „der seines Dämons ein seliger ist."

*τοσοῦτον ὅσον δοκεῖν καὶ δόξαντ᾽ ἀποκλῖναι. τὸ σόν τοι παράδειγμ᾽ ἔχων, τὸν σὸν δαίμονα, τὸν σόν, ὦ τλᾶμον Οἰδιπόδα, βροτῶν οὐδένα μακαρίζω).*

Nicht als ob Homer nicht wüsste, dass „kein Mensch der Moira entflohen sei, nicht ein böser, nicht ein guter, nachdem er einmal geboren.“ (Z, 488.) Allein das ist bei Homer ein Trost: man ruhte in der Moira und ihrer sichern Gesetzmässigkeit. Wenig wird scharf hervorgekehrt die Seite der Nothwendigkeit und des Zwanges. So fehlt bei Homer eine gewisse Schärfe, eine Herbigkeit in der Auffassung auch des Einzelschicksals, die sich später geltend machte unter den oben bei Tyche angegebenen Verhältnissen, und als die Beobachtung gereift war für den Schicksalscharakter, für das auffallende und dauernde gute oder im Gegentheil böse Geschick, von dem grosse Epochen des Lebens oder das ganze Leben einzelner Menschen, ja Familien beherrscht erschienen. Dennoch ersteht ein Paarmal (ε, 396, κ 64) auch schon dem Dichter der Odyssee bei einem schlagenden, einem unsäglich schmerzvoll erfassenden Unglück vor seiner Phantasie die Persönlichkeit eines „furchtbaren,“ eines „bösen Dämon,“ welcher den Menschen angefallen. — Der Ausdruck „der Dämon eines Menschen“ ist der stärkste Ausdruck, mit dem der Grieche des Menschen Schicksal als unentgehbar, als bannend bezeichnet. Wird durch Moira das Schicksal als gebunden in eine Ordnung gedacht, so ist Tyche des Menschen Schicksal von Seiten seiner Wandelbarkeit und den menschlichen Vorsätzen gegenüber Unberechenbarkeit, der Dämon von Seiten seiner bannenden, beherrschenden, daher auch leicht seiner andringenden ja schreckenden Gewalt. Die Moira — dies auch würde man sagen dürfen — hat Bestimmtheit und Gesetz, die Tyche Wandelbarkeit und Freiheit, der Dämon hat Entschiedenheit und Charakter. Wie er sich demgemäss auch entschiedener in den guten und bösen trennt.

Agamemnon im Gespräch mit Klytämnestra über die Nöthigung, seine Tochter zu tödten, ruft bei Euripides:

„O hehre Moira und Tyche und mein Dämon!“

Die Moira hat es so gefügt und bestimmt, die Tyche hat es so gewandt und so unerwartet aus dem frühern Glück gewandelt, den Dämon empfindet er als die Individualität seines

bösen Schicksals, die *ihn* in böses Schicksal bannende Gewalt.

Ihm fällt Klytämnestra in die Rede mit den Worten: „und der meine ja auch und dieser Tochter hier, *ein* Dämon dreier Missdämonischen.“ Sie also sagt: derselbe Dämon sei es, der sie alle drei in ein gemeinsames Unglückschicksal gebannt halte. Dieses dass der Dämon, *ein* Dämon, das verflochtene Geschick mehrerer beherrschend gedacht wird, kommt mehrmals vor und ist der Vorstellung der Unentgehbarkeit durch die Verflechtung ganz angemessen: eben so wahr als ernst und tragisch. Als der Bote in den Sieben bei Aeschylus den Bericht bringt, wie Eteokles und Polyneikes kämpfend sich gegenseitig getödtet, sagt der Chor:

„So war der Dämon ein gemeinsamer beider zugleich.“

Und der Bote entgegnet noch: „*er* ist's (derselbe ist's) der siehe! dies ganze unselige Geschlecht vertilgt!“ — Elekra bei Sophokles über der vermeintlichen Asche ihres Bruders wehklagend und die Hoffnungen, die sie von seiner Heimkehr hegte, aufzählend: „doch alles dies — der unglückliche Dämon, der dein' und meine, nahm von hinnen es, der so dich mir gesendet, statt der theuersten Gestalt den Staub und Schatten ohne Nutz und Kraft“ (*ἀλλὰ ταῦθ' ὁ δυστυχὴς δαίμων ὁ σός τε κἀμὸς ἐξαφείλετο* — vgl. *μὰ τὸν φίλιον τὸν ἐμόν τε καὶ σόν, ὃν ἐγὼ ἥκιστ' ἂν ἐπιορκήσαιμι* Plato Alcib. I. 109 d).

Immer hat der Dämon zur Bezeichnung des individuellen Schicksals eine besondere Kraft, in welchem Styl er auch erscheinen möge. Ein Sklave sagt bei Aristophanes (Plutus 1): „Wie schlimm ist's der Sklave eines verrückten Herrn zu sein. Da kann der Diener noch so guten Rath geben und dem Herrn beliebt's nicht, so muss er die schlimmen Folgen mit tragen. Denn über den Leib lässt der Dämon nicht den Eigner verfügen, sondern den, welcher ihn gekauft hat.“ Selbst hier würde durch die blosse Uebersetzung „sein Schicksal“ der Begriff abgeschwächt. Der Begriff ist, abgesehen noch von der Belebung durch die Personification, die Gewalt des Schicksals, dem er anheimgefallen, in das er gebannt ist. Denn „Schicksal“ heisse Dämon ist es womit man sich häufig genügen lässt, womit aber selbst Philologen in grosse Irrthümer gerathen sind. Niemals darf man vergessen dass es Schicksal immer

nur als eine thätige oder wirkende Macht bedeuten könne. Z. B. wohin reisst mich mein Schicksal? nicht aber etwa: sein Uebermuth hat ihm ein trauriges Schicksal bereitet.

Wenn die Philologen den Theseus im Hippolytus des Euripides, als er erfährt dass Phädra sich erhängt, ausrufen liessen „öffnet die Thüre, damit ich den Dämon des Weibes sehe, welches mich sterbend zu Grunde richtet,“ so war das einigermaassen lächerlich*). Man lasse sich durch kühne Bilder nicht irre führen: wenn gesagt wird der Dämon strömt wohl, treibt günstig, so ist er mit einer Strömung, mit einem Fahrwind verglichen, der das Schiff des Lebens treibt. Tritt auch sonst hin und wieder die Persönlichkeit in den Hintergrund, es hält sich dies immer in mässigen Grenzen und man darf von dem Worte sagen, dass es in der Sprache nie abgebraucht ward.

2. Zur Sache zurückkehren wollen wir mit jenem eindringlichen Wort des Theognis:

Vielen ward nichtsnutziger Geist, doch ein trefflicher Dämon,
Welchen was böse erschien immer zum Guten geräth:
Andre mit gutem Rathe und mit nichtsnutzigem Dämon
Mühn sich schwer, und es folgt nie das Gelingen dem Thun.

— An die Stelle im Herodot (I, 87), wo Krösus dem Cyrus, der ihn über die Thorheit seines Angriffes befragt, antwortet: „das that ich durch deine Eudämonie und meine Kakodämonie,“ und weiteres merkwürdige, mag doch auch erinnert sein. —

Wir werden später diese Vorstellung vom Menschenschicksal zu einer Stufe sich entwickeln sehn, dass man jedem Menschen seinen Schicksalsdämon von Geburt mitgegeben dachte. Dass man aber anfangs und lange, und so zur Zeit der Tragiker, den Dämon nur bei sehr charakteristischem Schicksal schaute

*) Es stehen noch in den Tragikern einige unmögliche Stellen mit *δαίμων*. Der *δαίμων* kann *τύχην* bringen, nie umgekehrt. — Hermann hat sich Aesch. Ag. 1300 (*τίς ποτ᾽ ἂν εὔξαιτο βροτῶν ἀσινεῖ δαίμονι φῦναι*) nicht irre machen lassen *ἀσινὴς δαίμων* durch innoxius genius zu übersetzen. Aber die Syntax des blossen Dativs (statt Präposition, wie *σύν*, *ἐπί*) ist im Griechischen doch eine Seltenheit. Vgl. Theognis 162 (*εἰσὶν δ᾽ οἳ βουλῇ τ᾽ ἀγαθῇ καὶ δαίμονι κάλῳ μοχθίζουσι*). Eust. Il. *B*, 581 (*ὅθεν Λακεδαίμων ἢ Λαχεδαίμων, διότι ἀγαθῷ δαίμονι, τουτέστι τύχῃ, ταύτην ἔλαβεν ὁ λαβὼν ἢ ἔλαχεν ὁ λαχών*). Bei Aelian. ap. Suid. s. *Ἀρχίλοχος* in den Worten *ἠξίου μὴ ἀπεχθάνεσθαι τῷ θεῷ εἰ τῷ ἑαυτοῦ δαίμονι ζῇ* könnte freilich gar nicht übersetzt werden „unter oder mit,“ sondern „durch oder vermöge.“

ist natürlich, und allerdings gar sehr bei charakteristischem Unglück, das uns Menschen doch immer empfindlicher trifft.

Von unerhörten, namentlich dieselbe Stelle wiederholt treffenden Unglücksfällen sagte der Grieche sprichwörtlich: „der Kilikische Dämon“ oder „der Aeneische Dämon“ oder „der Anagyrasische Dämon,“ hergenommen eben von dergleichen Unglücksschlägen, welche gewisse Orte und Bevölkerungen befallen und sich besonders stark der Phantasie der Griechen eingeprägt hatten. Dieses zur Person geschaute, dem Menschen sich anheftende sein Unglück als böser Dämon gehörte leichtbegreiflich zu den unheimlichsten Figuren aus der Welt göttlicher Mächte.

Von allem was dem Odysseus begegnet ist es vielleicht die plötzlichste, die unerwartetste, richtig gesprochen — die niederträchtigste Schicksalswendung, als er durch die Wohlthat des freundlichen Aeolus mit dem günstigen Zephyros der Heimath zufährt und in einem Augenblick des Schlafs von den Freunden, welche Schätze vermuthen, die festgebundenen Winde gelöst werden. Als er nun wieder zum Aeolus eintritt, wie empfängt ihn dieser? „Wie kamst du Odysseus? Welcher böse Dämon hat dich angefallen? . . Schnell mache dich fort aus der Insel, es ist mir nicht erlaubt, einen Menschen zu hegen, der den unsterblichen Göttern verfeindet ist.“ —

Mit dem schreckensvollen Alastor, dem Bluträcher, wird der böse Dämon zusammengestellt.

Der Perserbote, welcher bei Aeschylus der Königin die Schlacht bei Salamis berichtet, will den bekannten durch die List des Themistokles herbeigeführten Beginn des Unheils nicht auf menschlichen Anlass zurückführen. Er sieht dabei einen „unversehens erschienenen Alastor oder bösen Dämon.“

Dieser Widerdämon ward bisweilen euphemistisch genannt „der andere Dämon.“

3. Je schreckender und unheimlicher der böse Dämon war, desto heimlicher bildete sich ihm entgegen die Gestalt des guten Dämon (ἀγαθὸς δαίμων, Agathodämon), der ein noch zuverlässigeres und freundlicheres Gesicht zu machen schien als die gute Tyche.

Wir gedachten oben dass Timoleon der Automatia eine Kapelle errichtete. Derselbe, wird uns zugleich erzählt, wid-

mete sein Haus dem guten Dämon. Ins Haus natürlich wünschte sich jeder einen guten Dämon. Die Verse eines griechischen Dichters besagen folgendes: „Wenn der Gemahl die Gattin ins Haus führt, so nimmt er nicht allein, wie es den Anschein hat, eine Frau, sondern zugleich mit ihr empfängt er und führt hinein auch einen Dämon, entweder einen guten oder im Gegentheil.“ — Der korinthische Herr, der den Diogenes von Sinope gekauft und ihm die Erziehung seiner Kinder übergeben hatte, sagte: „es ist ein guter Dämon in mein Haus gekommen.“ Es möchte mit den Hauslehrern auch nicht zu sicher sein. Der Wunsch aber, den guten Dämon in seinem Hause zu haben, bleibt immer zu natürlich. Kamen andere Aufschriften über dem Hauseingange vor, womit man den Eintritt alles Bösen abwies, so hatte man auch die ausdrückliche: dem guten Dämon. Womit man die Wohnung ihm eignete und ihn gleichsam einlud. Timoleon, bemerkten wir schon, widmete sein Haus, ein Geschenk der Syrakusaner, dem guten Dämon. Der Cyniker Krates hatte wie andere Cyniker die Gewohnheit in fremde Häuser zu Gast zu gehn. Man wollte bemerkt haben, dass sein Eintritt Glück bringe, und nun fand man damals in Griechenland über Thüren geschrieben: „Eingang für Krates den guten Dämon.“

Bei der Gemüthlichkeit des Weines und des Symposions gedachte man des guten Dämon. In Böotien sei es Sitte, berichtet uns Plutarch, an einem gewissen genannten Tage den neuen Wein anzukosten, nachdem man dem guten Dämon geopfert. Sehr allgemein war die Sitte, den Uebergang vom Essen zum Trinkgelag, den Abschluss der Mahlzeit — unmittelbar bevor für das Symposion die Tische fortgehoben wurden, mit einem Becher und Spende daraus, und zwar ungemischten Weines zu machen, und dieser Trunk hiess und man sprach dabei: des guten Dämon. Davon bildete sich, überhaupt einen Trunk ungemischten Weines des guten Dämon zu nennen. Man schlürfte oder liess sich einschenken einen Trunk des guten Dämon. Oder: schenk' ein einen ungemischten des guten Dämon. Hiebei geschah es, dass sich manchem in der Vorsteliung der gute Dämon in einen bestimmten wohlthätigen Gott, zumal den Wein- und Freudenspender Dionysos, umgestaltete, nicht nur bei den Zechern, die damit vollkommen

in ihrem Rechte waren, sondern auch bei den über die Bedeutung dieses guten Dämon räsonnirenden Gelehrten, die damit ohne Zweifel sehr im Unrecht waren.

Wenn irgendwo in Griechenland der zweite Tag des Monats, also ein Anfangstag, der Tag des guten Dämon hiess, so verstehen wir dies auch ohne sonstige Veranlassung. —

Vereine zur Festfeier des guten Dämon unter dem Namen Agathodämonisten oder Agathodämoniasten kennen wir aus Inschriften und Schriftstellern*).

Inschriften haben gleichfalls Widmungen zusammen an die gute Tyche und den guten Dämon gebracht. Vielleicht hatte Praxiteles ihre zusammengehörigen Bildsäulen verfertigt (Plin. 36, 5, 23). Gewiss kannten wir diese Verbindung aus des Pausanias Erzählung, wer in die Höhle des Trophonius hinab wollte habe zuvor mehrere Tage Diät und Vorbereitung gehalten in einer Kapelle, welche dem guten Dämon und der guten Tyche geweiht war.

Mit Recht mag man hiebei des Wortes gedenken, der Nothhelfer und Glückbringer könne der Mensch niemals zu viele haben.

4. Die Vorstellung — obgleich eigentlich die Volksreligion nicht durchdringend — dass jedem Menschen mit der Geburt sein Dämon mitgegeben sei, machte sich doch seit Plato in allgemeinerer Verbreitung geltend nach einigen Platonischen Stellen, welche eben so ergreifend als undeutlich sind. Aus ihm stammte auch wenigstens die weitere Verbreitung dieser Vorstellung in der härtern Form, dass den einzelnen Menschen ihre Dämonen durch das Loos zufallen. Eine Vorstellung und Redeweise, die sich gleichfalls, wiewohl philosophischen Ursprungs, weit genug verbreitete, um im Unmuth selbst in Kreisen untergeordneter Bildung ihrer gewärtig zu sein. Denn von seinen Hirten darf Theokrit einem in den Mund legen: o des überharten Dämons, der mich erloost hat!

Der wechselvolle Umschwung des Glücks, der allerdings

---

*) Ueber *ἀγαθοδαιμονισταὶ ὀλιγοποτοῦντες* Hes , zusammengehalten mit Eth. Eud. 3, 6 und Plut. qu. Sympos. III, 7, weiss ich etwas befriedigendes nicht zu sagen.

in den letzten Jahrhunderten vor Christus wieder an sehr hervorragenden Personen in sehr auffälligen Beispielen sich zeigte, gab sich dadurch einen Ausdruck, dass auch jene Vorstellung noch hervortrat, dem Menschen seien von der Geburt an sogleich zwei Dämonen mitgegeben, ein guter und ein böser. Nach Plutarch an einer Stelle, wo er dem beistimmt, hatte Empedokles einmal gesagt, dass jeden von uns bei der Geburt zwei Moiren und Dämonen empfangen und einweihen. Dann wird uns von Euklides, dem Schüler des Sokrates, angeführt, jedem von uns seien zwei Dämonen beigegeben (duplicem omnibus omnino nobis genium adpositum, Censor. 3). —

„Brutus pflegte während des Feldzuges, nachdem er nur bei der Abendmahlzeit ein wenig und leicht geschlummert, noch dringende Geschäfte abzumachen. So einmal zur Zeit als er das Heer aus Asien nach Griechenland übersetzen wollte; — es war tiefe Nacht, sein Zelt von einem schwachen Lichte erleuchtet und Stille im ganzen Lager. Während er so in Nachsinnen versunken war, glaubt er jemand eintretend zu bemerken. Als er nach dem Eingang blickt, sieht er eine schreckliche und auffallende Gestalt schweigend neben sich stehen. Und als er es wagt sie zu fragen: wer bist du der Menschen oder Götter? in welcher Absicht kommst du zu mir? erwiedert ihm die Erscheinung: dein böser Dämon, Brutus. Du wirst mich bei Philippi sehen. Und Brutus, ohne aus der Fassung zu kommen, sagte: ich werde dich sehen.“ Diese Erzähluug Plutarchs ist uns allen aus Shakspear gar wohl bekannt. Doch hat Shakspear der Sache sein eigenes Verständniss untergelegt. Denn bei ihm ist des Brutus böser Dämon — der Geist Cäsars. Der Geist eines Getödteten, namentlich eines solchen, bei dessen Ermordung ein Pietätsverhältniss verletzt ist, verfolgend den Mörder, ist von ebenso ergreifendem ethischen wie poetischen Gehalt und ist gleichfalls den Griechen wohlbekannt: der eigentliche Ausdruck dafür wäre „Cäsars Alastor.“ Diesmal aber hat Plutarch etwas anderes gedacht.

Mir liegt ob noch eine Geschichte gleichfalls aus der Zeit dieser letzten vielbewegten und verhängnissvollen römischen Bürgerkriege beizufügen, welche uns in einem lateini-

schen Schriftsteller (Valerius Maximus) überliefert ist, in folgender Art.

„Nachdem die Macht des Marcus Antonius bei Actium gebrochen war, floh Cassius Parmensis, welcher sich zu seiner Partei gehalten, nach Athen. Als er hier einmal in tiefer Nacht von Kummer und Sorgen eingeschläfert auf seinem Studiensopha lag, da dünkte ihn es käme ein Mensch zu ihm von ausserordentlicher Grösse, schwarzer Farbe, mit struppigem Bart und herabhängendem Haar: und auf die Frage, wer er sei, antwortete er: der böse Dämon. Erschreckt durch den entsetzlichen Anblick und den Schauder erregenden Namen, rief er seine Diener und forschte ob sie jemand in solchem Aufzuge ins Zimmer eintreten oder hinaustreten gesehn. Auf ihre Versicherung, es sei niemand gekommen, überliess er sich wieder der Ruhe und dem Schlaf: und dieselbe Erscheinung stand vor seinem Geist. So verscheuchte er den Schlaf, liess Licht bringen und befahl den Dienern bei ihm zu bleiben. Zwischen dieser Nacht und der Todesstrafe, die Cäsar an ihm vollziehen liess, verging eine kurze Zeit.“

Gewiss wol ist diese Geschichte ganz in demselben Sinne erdacht wie jene. Man sieht die ausserordentliche Aehnlichkeit. Man bemerke auch, wie in beiden Fällen der Dämon gleichsam sich ansagt. Auch sind sie ohne Zweifel auf griechischem Boden entstanden. Valerius hat in seiner lateinischen Erzählung den eigentlichen griechischen Namen für den bösen Genius (κακὸς δαίμων) beibehalten, und Athen ist es wo dem Cassius die Erscheinung kommt. Geformt sind sie nach dem Glauben an den doppelten Schicksalsdämon: der böse erhält hier zuletzt die Oberhand, das gute Schicksal muss vor ihm zurücktreten. Und merkwürdig sind sie uns ferner als ein Beweis, wie lebendig und eindringlich diese Vorstellung unter Umständen wo die Theilnahme erregt war, diesmal scheint es durch liebenswürdige Persönlichkeiten und die Sache der Freiheit, noch in so späten Zeiten auch der griechischen Phantasie sich bemächtigte und man darf wol sagen der Phantasie des Volks: denn das Gepräge des Volksmässigen tragen sie gewiss.

Einst freilich schuf der ernst theilnehmende Sinn und der

unerschrockne Blick für die Tragödie des Lebens jene ganzen Kunstwerke, die in ihrer erschütternden Wahrheit — für kleine Menschen, welche mitunter Kritiker sind, zu gross geworden: dieselben, welche auch Shakspear missverstehen müssen, um ihn zu kosten. —

Doch wohlan wir dürfen mit der Erinnerung an einen jener eudämonischen schliessen, deren glückliche Natur in ein glückliches und förderndes Element gerieth. Plato — so erzählt uns Plutarch (Mar. 46) — als er dem Ende seines Lebens sich nahete, pries „seinen Dämon und die Tyche“ um dreierlei, dass er ein Mensch, dass er ein Grieche, dass er ein Zeitgenoss des Sokrates geboren worden*).

---

*) Von Heraklits Ausspruch *ἦθος ἀνθρώπῳ δαίμων*, verflacht in dem Verse eines unbekannten Autors *ὁ τρόπος ἀνθρώποισι δαίμων ἀγαθός, οἷς δὲ καὶ κακός*, von Xenokrates „die Seele sei eines jeden Dämon“ (Aristot. top. II, 6. Stob. 104, 24), wäre es interessant zu wissen, welche Tragweite sie bei den Urhebern hatten.

# Zeus und die Moira.

# Zeus und die Moira.

1. Ueber Tyche aber und Dämon steht jene Menschen wie Götter beherrschende Macht, in deren Ordnungen und Nothwendigkeiten alles seinen Gang nimmt, die Moira.

Von dieser Moira, und davon wie nicht nur Menschen, sondern auch Götter ihr unterworfen sind, ist die griechische Litteratur von Anfang bis zu ihrem Ende so erfüllt, dass es jedem bekannt ist, dass viele Beispiele und Citate darüber nur als Ballast erscheinen müssten. Nur einiges, etwa aus dem weniger bekannten, will ich zur Erinnerung für beides vorläufig herausheben.

Wie sehr der Grieche des Allbeherrschtseins der menschlichen Schicksale von der Moira stets eingedenk war, daran kann manches auch erinnern, was wir ziemlich beiläufig aus den Sitten und Gebräuchen des gewöhnlichen Lebens erfahren.

Es war Sitte, dass vor der Hochzeit für das Mädchen ein Voropfer dargebracht wurde, eine Vorweihe (*προτέλεια*), wo natürlich die Absicht war, für ihr Eheglück und Eheschicksal sie den Göttern zu empfehlen. Hiebei nun wurde sie neben der Artemis, die ja schon ihre bisherige besondere Schutzgöttin gewesen, und neben der höchsten weiblichen Eheschützerin, der Here, „vorgeweiht“ (*προυτελεῖτο*) auch den Moiren (Pollux III, 38). Ist doch schon des Kindes Eintreten in das Leben unter die Moira gestellt. Woran schon dieses mahnen konnte, dass die Geburt und die erleichterte oder erschwerte Geburt unter geregelte Fristen gestellt ist. So werden die Moiren und die Geburtsgöttin Eleithuia zusammengeordnet. In einem alten Hymnus war Eleithuia mit einem Beiworte, das an die Moiren erinnerte, genannt als diejenige,

die ihre Fäden wohl spinnt (*εὔλινος*: Pausan. VIII, 21, 2). Bei Pindar heisst Eleithuia eine Beisitzerin der tiefsinnenden Moiren (*Ἐλείθυια πάρεδρε Μοιρῶν βαθυφρόνων* Nem. VII, 1). Eleithuia und Moiren sind es, welche der Alkmene die Geburt des Herkules verzögern und erschweren (Anton. Lib. Met. 39). Und wieder Pindar an jener schönen Stelle von der Geburt des Jamos erzählt, wie Apollo's Geliebte, Euadna, den veilchenlockigen Knaben ans Licht bringen sollte, der einst von seinem göttlichen Vater hohe Gabe der Weissagung erhalten und Stifter eines berühmten Weissagergeschlechts werden sollte, und als sie nun auf dem Felde unter dunkelm Gebüsch den gottsinnigen Knaben gebar, da stellte Apollo ihr zur Seite die mildsinnige Eleithuia und die Moiren (Ol. VI, 42 *πραΰμητίν τ' Ἐλείθυιαν παρέστασε Μοίρας τε.* Vgl. Plato Sympos. c. 25 p. 205 d). Die Moiren, ich muss das Wort doch ganz genau nach seiner Bedeutung übersetzen, die Moiren des Wochenbettes werden einmal genannt (*λόχιαι Μοῖραι* Eurip. Iph. Taur. 206). Nichts natürlicher also auch als wenn man eines Menschen Leben von ganz besonderm Glück — oder auch Unglück — beherrscht sah, dass sich der Gedanke aufdrängte an die Geburtsmoiren, an einen von seiner Geburt an unter die Aufsicht oder Herrschaft eines vorherbestimmten Lebensgeschicks gestellten, an glückliche oder unglückliche Moiren, die von Anfang her an seiner Wiege gestanden. „O glücklicher Atride, unter der Moira geborener, götterbeseligter“ ruft Priamus aus (*Γ*, 182) als er von der Mauer herab die unendlichen Kriegsscharen gewahr wird, die alle dem Agamemnon unterworfen sind.

2. Nun wollen wir einiges folgen lassen zur Erinnerung daran, wie das Walten der Moiren auch über die Götter und über Zeus sich erstreckt. Sie führen dem Zeus seine mitwaltenden Gemahlinnen zu. Bei Pindar heisst es (fragm. 6 Boeckh.):

„Zuerst die wohlberathende*) Himmelsgöttin Themis führten auf goldnem Gespann von des Okeanos Quellen die Moiren

---

*) Oder vielmehr wol: die an weisen Rathschlägen reich ist, *εὔβουλον*. — Auch das folgende „erste“ Gemahlin ist unvollkommen übersetzt, *ἀρχαίαν*, uranfängliche.

zur heiligen Stiege des Olympos den glanzvollen Weg um Zeus des Erhalters erste Gemahlin zu sein. Und sie gebar die goldstirnbändigen herrliche Früchte bringenden wahrhaftigen Horen."

Ferner jenes Brautlied in den Vögeln des Aristophanes (1730):

Zur Olympischen Hera ihn,
Der auf hocherhabenem Thron
Mächtig über die Götter herrscht,
Haben mit solchem Brautgesang
Einst die Moiren gelagert.

Wie auch Zeus sich Wünsche versagen muss wegen der Moira, davon geben einzelne Mythen und gewisse Wendungen einzelner Mythen ja oft Zeugniss: bisweilen in unsern schlechten Ueberlieferungen nicht gleich erkennbar, aber doch, z. B. über das Wechselleben der Dioskuren wird bei Apollodor erzählt (III, c. 11), wie der eine von ihnen getödtet worden, Polydeukes, und ihn Zeus in den Himmel aufnimmt: da aber Polydeukes keinen Gefallen fand an der Unsterblichkeit, wenn Kastor todt war, so gewährte ihnen Zeus Tag um Tag abwechselnd unter den Göttern und unter den Sterblichen zu sein. Hierin liegt: Polydeukes war von den beiden der Sohn des Zeus, diesen konnte er unsterblich machen: der andere, Kastor, war ein Sohn des Tyndareos, und auch diesen unsterblich zu machen wäre wider die herkömmliche Moira gewesen, dass die Söhne sterblicher Väter starben (wie Achill). Es findet also innerhalb der Moira eine Ausgleichung statt. Dass dieses hierin liegt, ist in der Erzählung wie sie heute eben in unserm Apollodor vorliegt, verloren gegangen: vermuthen mit ziemlicher Sicherheit würden wir es auch ohne dass wir die ergänzende Stelle hätten, wo es steht, bei Pindar nämlich in einer Nemeischen Ode (X, 80).

Als Demeter, zürnend über den Raub ihrer Tochter, das Wachsen des Getreides zurückhält, sendet nach der einen (der Arkadischen) Sage Zeus, dass sie bewogen werde wieder Fruchtbarkeit zu schaffen, die Moiren zu ihr, denen sie gehorcht (Pausan. VIII, 42).

Wie sollte es auch in die Willkür eines Gottes gestellt gedacht werden? Etwa auch dass Helios nach Belieben mit dem Sonnen-

licht wegbliebe? O, sagte nicht Heraklit: und wenn die Sonne ihre Bahn verliesse, die Erinnyen, welche ja die Strafvollstreckerinnen der Moiren sind, würden sie zu finden wissen*)?

Mochte freilich naive Volksfabel den Helios auch einmal drohen lassen, wie er in der Odyssee thut (μ, 383): Vater Zeus und ihr anderen unsterblichen seligen Götter, bestrafet die Gefährten des Odysseus, die mir diese Rinder geschlachtet, an denen ich aufsteigend am Himmel und absteigend mich erfreute: „Wenn sie mir nicht büssen des Raubs vollgültige Busse, Tauch' ich in Aides Wohnung hinab und leuchte den Todten.“ Es wird schon, wie anderwärts wenn es einmal heisst „und da wäre dies oder jenes über die Moira hinaus geschehen, wäre nicht —“ dafür gesorgt sein, dass selbst durch den kräftigen Willen eines Gottes es nicht aus den Fugen gehe. Giebt es ja auch Volksfabeln, nach denen ein Gott, der einmal ein Ueberschreiten der Moira gewagt, sich einer Strafe zu unterwerfen hat.

3. Solches Gefühl fester Moira theilten Philosophen und Volk. Das Volk, das griechische Volk, mit seinem Sinne für Schönheitsordnung und Harmonie, musste gerade sein Polytheismus schon zur Annahme einer solchen obersten in Festigkeit ordnenden Macht hindrängen. Jene Menge göttlicher Individualitäten mit freiem Willen, mit Neigungen und Abneigungen für den Sterblichen, eine stets bewegte, hin und her wogende Welt, dabei, man begreift dieses wohl, konnte der griechische Kosmossinn nicht stehen bleiben. Da ist nun die Moira. Das ist gleichsam der Rhythmus, der, während alle Instrumente in der grössesten Bewegung und Mannigfaltigkeit durch einander wogen, das wohlthuende und beruhigende Gefühl der sichern und unzerstörbaren Einheit in der grössesten Mannigfaltigkeit und dem unabsehbaren Wechsel verbürgt. Nun, in der Musik kann man es hören, ja sehen. In der Welt muss man es glauben. Und so ist der Glaube an diese

---

*) So scheint der Homerische Vers gedacht (*T*, 418) dass die Erinnyen dem redenden Pferde die Stimme hemmen. [*Κλῶθες Δίκης ἐπίκουροι* wenigstens — Schuster Heraklit 184 — kann meiner Meinung nach Heraklit nicht geschrieben haben. Die Dike kann *ἐπίκουρος* der Moiren heissen: aber umgekehrt?]

Moira ein religiöser Glaubensartikel. Unser herkömmlicher religiöser Volksglaube enthält diesen Artikel nicht. Den Griechen war er in Volksreligion — und in Philosophie — tief eingeprägt. In welcher Verbindung mit andern Mächten und göttlichen Gewalten werden wir weiter zu erwägen haben. Jetzt aber bemerken wir, wie jene schon aus dem Polytheismus erklärbar erwachsene Anschauung unterstützt wurde durch die täglich doch — trotz wunderbarer Abweichungen — sich aufdrängende Ordnung und Regelmässigkeit der Naturerscheinungen, deren Einsicht mit der fortschreitenden Naturbeobachtung stets zunahm. Diese Naturordnung konnte nur beitragen, die Moira zu bestätigen: auch sie wurde durch die Gesetze der Moira geregelt und festgehalten. Man fasste im Volksglauben auch die Naturordnung ethisch auf.

Schon der Begriff Gesetz ist ein sittlicher Begriff. Auch in der mehr und mehr unter erwachendem historischen und psychologischen Sinn in ausgedehnter sich fortspinnenden Zusammenhängen und Zeiträumen geschauten Menschengeschichte schärfte sich der Blick für die Moira. So erschien in der Moira ein grosses zugleich Welt- und Sittlichkeitsgesetz in Nothwendigkeit und Ordnung sich vollziehend. Und wenn diese Vollzieherin, oder, wie oft, in Mehrheit gedacht Vollzieherinnen auch selbst „tiefsinnende“ genannt werden von Pindar (*βαθύφρονες* Nem. VII, 1), so ruht hinter ihnen das tiefsinnende Gesetz selbst, die Themis — worüber wir in einem früheren Aufsatze uns aufgeklärt. Von Anfang herein in dieser Art angelegt ist die Handhabung des Moiragedankens bei Homer im ganzen kann man sagen gegen spätere Zeit lockerer und harmloser. Mit der ernstern und vertiefteren Anschauung der Welt vertiefte sich die Idee und ihre Gestaltungen. Aber eine mehr oder weniger straffe und strenge, eine mehr tragische oder milde Auffassung blieb stets gegeben und durfte und musste in den Gemüthern sich geltend machen nach Individualitäten, nach Stimmungen, nach Bildung, nach Gelegenheit. Und der Raum dazu war gegeben, je nachdem man die unentfliehbare Nothwendigkeit (Ananke) hervortretend dachte oder die Gesetzlichkeit, je nachdem der auch innerhalb der Moira freigelassene Spielraum, und ein solcher wird im Volksglauben stets vorausgesetzt, ja er wird auch in der Philosophie, wie wir bei

den Stoikern sehen werden, nicht ausgeschlossen, in der Phantasie grösser oder kleiner sich gestaltete, je nachdem man in grössere oder kleinere Perioden ablaufender Schicksale hineinschauen mochte.

4. Unter den Tragödien des Aeschylus ist auch in weitern Kreisen vielleicht keine bekannter als der Prometheus. Vielleicht in diesen nicht so allgemein bekannt, dass an diesen „gefesselten Prometheus" ein Fortsetzungsstück sich schloss, „der befreite Prometheus", in welchem der Zwiespalt zwischen Zeus und Prometheus ausgeglichen ward.

Wir wissen aus dieser leider verlornen Tragödie, dass Herkules auf seinen Ungethüme vertilgenden und wohlthätigen Wanderungen in diese fernen Gegenden des Kaukasus kam, dort einen am Felsen geschmiedeten Mann sah, dem ein Geier die Qualen bereitete, dass er dies gewahr werdend aus der Ferne seinen Bogen spannte und das Thier tödtlich traf, dann den Mann von den Fesseln löste. Von dieser ruhmvollen That seines geliebten Sohnes, auch wol wohlwollender Fürsprache aus, entwickelte sich in Zeus die Geneigtheit zu einer Verständigung, und siehe da, es fanden sich da nun auch alle die Bedingungen zusammen, welche jene alten Orakel der Urgöttin Erde und der Themis als nothwendig für diese einstige Versöhnung vorangedeutet*).

Als ich im Jahre 1859 Köchly's „Akademische Vorträge und Reden" besprach, in welchen gleich der erste Aufsatz „über Aeschylus Prometheus" handelt, hatte ich Gelegenheit über die griechische Moira in folgender Weise meine Auffassungen darzulegen.

Ueber den Versuch der Verchristlichung des Prometheus, sagte ich, gegen welchen Versuch Köchly's erster Aufsatz gerichtet ist, denke ich natürlich ganz wie er; aber über die Tendenz der Promethea denke ich anders. Diese bezeichnet Köchly (S. 45) so: „Kampf und Versöhnung alter und neuer Zeit auch bei den Göttern im Himmel droben; wie sie Aeschylos unter seinen Athenern auf Erden selbst gesehen, selbst erlebt hatte, wie er später in der Orestea, seinem Schwanen-

*) Vgl. Westphal's schönen Aufsatz „Prometheus-Trilogie" in den Prolegomena zu Aeschylus Tragödien 1869.

gesang 458 v. Chr. noch einmal diesen Gedanken seinen, wie er glaubte, in Staatsumwälzung sich überstürzenden Mitbürgern zu Lehre und Warnung vorhielt.“ So unser Verfasser. Ich kann daran nicht glauben. Dass Aeschylus, als er dies Stück dichtete, in politischen Gedanken geweilt, dafür fehlt jede Andeutung, der ganze Eindruck ist dagegen: nein, in den höchsten Regionen der Theologie und der Religion lagen seine Probleme. Ich sehe darin eine Verherrlichung des Schicksals. Ich muss also wol hier etwas ausschreiben was bei mir seit Jahren als zur Einsicht in die griechische Schicksalsidee gehörig geschrieben steht, also: Vom Prometheus des Aeschylos will ich auf meine Weise reden ohne Rücksicht auf andere: nur das muss ich sagen, dass die Erklärung ihn gar nicht verstanden hat, auch nicht verstehen konnte, welche die Aehnlichkeiten mit dem Christenthum heraufbeschwört, die nicht vorhanden sind. Die Principien der Aeschyleischen Religion und des Christenthums, und nirgends tritt dies entschiedener auf als hier, sind grundverschieden. Sie sind es in zwei Hauptstücken. Dort steht voran die gesetzmässige Nothwendigkeit, im Christenthum der absolut freie, gegen seine freie Schöpfung grundgütige Gott: und eben so die absolute menschliche Freiheit im Christenthum, dagegen bei Aeschylos — die Grenze, bis zu welcher der Mensch im Handeln frei handelt, bleibt im Halbdunkel. Hier finden wir also, merkwürdig gewiss, die Unfreiheit Gottes, ein Begriff sehr gangbar bei den Philosophen, aufgenommen in die Volksreligion*). Während wir hineinerzogen werden in die Auffassung: die Welt ist verschlechtert, wuchs der Grieche auf in der Vorstellung: die Welt ist nicht schlechter, sie ist nicht schlecht, sie ist wie ihre Nothwendigkeit von Anfang ist. Auch das Unglück des Menschen, auch das Unglück, dass der Mensch nicht ohne Vergehen sein kann, die dann auch nach den unverbrüchlichen sittlichen Gesetzen Ausgleichung verlangen, gehört in diese uranfängliche, abgestufte Nothwendigkeit. Die auf einer höhern Stufe stehenden göttlichen Wesen, wie herrlich und mächtig und

*) Auf diesem Punkte treten Spinozismus und Griechenthum an einander und hier ist der Einigungspunkt für Göthe's Liebe zu beiden und Ruhen in beiden.

wie wohlwollend ihm und hülfreich und hoffnungsreich, dürfen für ihn, wie für sich, nicht alles. Nun entsteht durch diese beiden Faktoren eine grosse Dehnbarkeit innerhalb der religiösen Vorstellung. Nach Stimmung, Bildung und Bedürfniss konnte man dem einen und dem andern einen weitern Spielraum, eine strengere oder erweiterte Sphäre zuweisen und konnte sich immer noch innerhalb der heimischen Religion fühlen und dem Schmerze der Wunden enthoben sein, den ein Losreissen von dieser so leicht zurücklässt. Denn hier glauben wir noch etwas anderes zu verstehen. Jene Ueberzerfallenheit mit den göttlichen Dingen, wie sie in denkenden Männern der neueren Zeit hervorgetreten ist, warum blieb sie dem Griechen in dieser Weise fremd? Man denkt sich die Lösung dieser Frage gewöhnlich zu leicht: sie ist Schiller nicht gelungen. Die Schicksale der Griechen waren nicht so heiter als man nach Analogie ihres Himmels sich gewöhnlich vorstellt: dies beweist die Geschichte, dies beweist die Empfindung des tiefen menschlichen Wehes, welche durch ihre Tragödie geht. Die Ursachen müssen tiefer liegen, und einen Punkt haben wir hier. Wenn — so etwa gingen die beunruhigenden Gedanken jener neueren — wenn jener Gott so frei und so grundgütig ist, warum hat er das Unglück so schrecklich wuchern lassen in der Welt und das Verbrechen? warum hat er dem Menschen diese absolute Freiheit gegeben seine Welt so schrecklich zu entstellen? Warum gab er wol gar einem grundbösen Wesen über den Menschen so viel Macht? einem Wesen, über welchem der strebsame, wenn auch verschuldete Mensch sich doch erhaben fühlen muss*)? Die herkömmliche dogmatische Lösung ergiebt wahrlich einen unwürdigen Gott. — Aeschylos, der den Begriff der Nothwendigkeit aus seiner Religion empfing, löste sich die Frage über die göttlichen Gewalten zu seinem befriedigendsten Erstaunen, indem er gerade den Begriff der Moira vertiefte und gleichsam in eine unabsehbare Scene ihrer Wirksamkeit hineinschaut. Ihre Jahrtausende und Jahrtausende hindurch angelegten Fäden, die den Konflikt der mächtigsten und unbeugsamsten göttlichen Willen aussöhnen wird,

*) Kenner von Byron werden sich hiebei an Manfred's back to thy hell! erinnern. — Faust.

indem diese Fäden angelegt sind auf diese Willen eine beschwichtigende Wirkung zu üben, und alles, auch das unerwartetste *), sich zusammenfinden zu lassen, das war es was ihn in staunende Ehrfurcht versenkte und den Menschen gar, der etwa vermeinte in diesen unabsehbaren Grossgang eingreifen zu können, so zerschmetternd klein erscheinen liess, und so gross, dass auch seine Geringfügigkeit in derselben mit einbeschlossen ist. Das ist

das gewaltige Schicksal,
Welches den Menschen erhebt, wenn es den Menschen zermalmt.

Wie es Schiller mit tiefstem Verständniss und in einem seiner glücklichsten Augenblicke für das Verständniss des Griechenthums gesprochen hat. Eingreifen zu können! Zeus glaubte es einen Augenblick — denn was sind Jahrtausende in jenen Urzeiten göttlicher ringender Gewalten und nach ihren Riesenmaassen**), und er ahnte nicht, wie der Gang des Schicksals auf seinen Willen einwirken werde. Je unabsehbarer aber eine solche Entwicklung auf Aeonen angelegt geschaut wird, um so mehr macht neben Gesetzmässigkeit und Nothwendigkeit zugleich das Gefühl eines Planes sich geltend.

Das also war die Frage, die Aeschylos sich in der Promethea behandelte, eine Frage, welche auch sonst die griechischen Geister beschäftigte. Man wird sich an den Herodotischen Krösus und Apollo erinnern: „der bestimmten Moira zu entgehen ist unmöglich auch für den Gott“ (*τὴν πεπρωμένην μοίρην ἀδύνατά ἐστι ἀποφυγέειν καὶ θεῷ*): und die dortige Naivetät mit der Aeschyleischen Vertiefung zusammengehalten höchst anziehend und lehrreich finden.

5. So schrieb ich damals. Und knüpfen wir jetzt daran ergänzende und erläuternde Bemerkungen.

Eine Bemerkung, die wir zunächst aufzeichnen, sei die, dass jene Anschauung, nach der der Wille des Menschen nicht absolut frei ist, zu einer gemässigten Beurtheilung über unsere Nebenmenschen führt. Das widerwärtige, weil wider alle offen liegende Erfahrung streitende und unwahre Dogma, dass jeder Mensch sein Unglück selbst verschuldet habe —

*) Dies bedeutet der Gott, welcher zu sterben wünscht.

**) *Τόνδε τὸν βραχὺν χρόνον κρατείτω* sagt Prometheus V. 941.

sich selbst weiss man, wissen wenigstens ganz ausserordentlich viele stillschweigend wol auszunehmen oder zu entschuldigen —, jenes Dogma, das man auch in die Tragödie hineingedolmetscht, konnte bei jeder höher gestimmten Einschau in diese ernsten Sphären nicht zur Geltung kommen. Pindar hat über einen seiner alten Heroen (Tlepolemos, Herakles Sohn, Olymp. Ode VII, 25 ff.) die Sage zu berühren, dass er seinen Oheim „mit dem Stabe der festen Olive schlagend tödtete erzürnt.“ Das leitet er ein mit dem Spruche: „um der Menschen Sinn hangen unzählbare Verirrungen“ (*ἀμφὶ δ' ἀνθρώπων φρασὶν ἀμπλακίαι ἀναρίθμητοι κρέμανται*). Und schliesst es, indem er nach den eben schon angeführten Worten, wie er ihn erschlagen, fortfährt: „Denn des Sinnes Verwirrungen leiten vom rechten Wege ab auch den Kundigen“ (*αἱ δὲ φρενῶν ταραχαὶ παρέπλαγξαν καὶ σοφόν*). „Des Sinnes Verwirrungen“ das ist die alte schon aus Homer bekannte Alle schädigende Geistesverblendung, die Ate. Der gegenüber um so mehr es gilt und die Aufgabe ist „besonnen zu sein“ (*σωφρονεῖν*). Aber dennoch! „Tugendhaft sein ist schwer. Nein! vielmehr unmöglich ist es. Das ist nur Gottes Vorrecht. Für den Menschen ist es nicht möglich nicht schlecht zu sein wen unbezwingbarer Konflikt erfasst. Ward ihm Wohlgeschick zu Theil ist jeder Mann gut, schlecht wenn Missgeschick. Und weithin die besten sind die, welche von den Göttern geliebt werden*)!“ So sagte Simonides: und er sagt nur was an jener Stelle Pindar auch sagt und was den Tragikern des Lebens Tragödie ist. Aber wie wenig trotz dem die Gelehrten sich in diese antike Anschauungsweise hineingelebt oder nur hineingedacht haben, kommt an diesen Worten und an diesen Gedanken des Simonides sehr zu Tage, welche sie richtig zu verstehen nicht vermochten, ja man möchte sagen falsch zu verstehen, den Gedankengang und die Worte falsch zu verstehn, sich Zwang anthaten. Und es sind eben auch Männer darunter, welche zu den guten zählen,

*) Plat. Protag. 339 sqq. . . . *χαλεπὸν ἐσθλὸν ἔμμεναι. θεὸς ἂν μόνος τοῦτ' ἔχοι γέρας. ἄνδρα δ' οὐκ ἔστι μὴ οὐ κακὸν ἔμμεναι, ὃν ἀμήχανος συμφορὰ καθέλῃ. πράξας μὲν γὰρ εὖ πᾶς ἀνὴρ ἀγαθός, κακὸς δ' εἰ κακῶς, ἐπὶ πλεῖστον δὲ καὶ ἄριστοί εἰσιν οὓς ἂν οἱ θεοὶ φιλῶσι.*

Männer von Einsicht und Griechisch verstehende, die dennoch hier, weil sie in unbezwingbaren Konflikt mit ihren modern eingewöhnten und eingeschränkten Gefühlen geriethen, gar schlechte Ausleger machen. Denn „es ist nicht möglich nicht schlecht zu sein wen unbezwingbarer Konflikt erfasst.“ —

Ja wohl dem, den die Götter nicht in Versuchung führen, dem sie ihre Liebe dadurch bewähren, dass sie vor dem Missgeschick überwältigender Konflikte ihn bewahren! Simonides führte in jenem Gedichte sein Thema noch weiter aus*). Thukydides (III, 82) berichtet über die aus allem Gewöhnlichen herausgehenden, rücksichtslosen und grausamen Handlungen, wie Parteienwuth sie in der Verwilderung des Peloponnesischen Krieges herbeigeführt. „Und es befiel die Städte — sagt er hiebei — vieles und gewaltsames durch die Parteiung, was geschieht und stets geschehen wird so lange die menschliche Natur dieselbe bleibt. Denn im Frieden und unter glücklichen Umständen haben Städte wie Einzelne besseren Sinn, weil sie nicht in unfreiwillige zwingende Verhältnisse gerathen: der Krieg aber, indem er die leichten Mittel und Wege des alltäglichen Lebens entzieht, ist ein gewaltthätiger Lehrmeister und macht die Herzen der Menschen den gegenwärtigen Umständen ähnlich.“

So wissen und sagen auch nicht kleinsinnige moderne Geschichtschreiber. Bei den Griechen war es auch mit den Ansichten der Volksreligion verwebt.

Jedermann kennt die Anfangscene aus der Odyssee und wird sich erinnern wie Zeus dort über das Thema redet, wie die Menschen die Götter beschuldigten, aber sie doch auch durch eigene Schuld Leiden über das Schicksal hinaus sich zuzögen. Wie denn Aegisthos jetzt Agamemnon's Eheweib sich vermählt und jenen erschlug in der Heimkehr, trotz dem, dass wir ihn zwar durch Hermes warnen liessen, weder ihn

---

*) Worin für das richtige Verständniss wichtig ist, dass man in den Worten *ἔμοιγ' ἐξαρκεῖ ὃς ἂν ᾖ μὴ κακὸς ἀνὴρ μηδ' ἄγαν ἀπάλαμνος* (Plat. Protag. 346. c) das *ἀπάλαμνος* nicht übersetze durch „frevelnd,“ sondern seiner Grundbedeutung nach gleich *ἀμήχανος* etwa „unbezwinglich,“ ungefähr wie *σχέτλιος* hartnäckig, trotzig, dem gar nicht beizukommen ist.

selbst zu tödten noch werbend das Weib zu versuchen: denn Orestes werde es rächen. Doch nicht das Herz des Aegisthos lenkte der heilsame Rath; nun büsset er alles auf einmal.

Auch hierin liegt schon es ausgesprochen, wenn auch, ich möchte sagen in gemächlicherer Art einer gemächlichern und naivern Lebensstimmung, was später aus eindringlicher und nachdrücklicher vom Leben und Denken erfassten Gemüthern zu Klängen von ganz anderer Tiefe, ja Tragik sich gestaltet. Am meisten natürlich da, wo die Tragik des Lebens vorzuführen die Aufgabe ist, in der Tragödie. „Die Grenze, bis zu welcher der Mensch im Handeln frei handelt, bleibt im Halbdunkel" sagte ich oben. Und so muss es bleiben: der Mensch steht hier einem Mysterium gegenüber, für dessen Lösung er zu klein ist. Und dies soll er fühlen lernen, in kunstgemilderter und kunsterhobener Stimmung gefesselt fühlen lernen in der Tragödie. Tritt man jenem Probleme mit unfrommem Gemüthe gegenüber, hat die fromme Scheu vor dem Unerforschlichen sich verloren, dann kann geschehen, was Euripides uns unerquicklich bietet: dass (Troad. 903 ff.) zwischen Helena und Hekuba als zwei Parteien eine förmliche Gerichtsscene veranstaltet wird, in welcher mit nackter Advokatensophistik der „geschwätzige Rhetor am Markte" die eine beweisen, die andere widerlegen lässt, dass nicht Helena, dass Kypris allein alles zu verantworten habe.

O dagegen welch eine unerforschliche Grossartigkeit bei Aeschylus. Z. B. in jener Scene, da im Agamemnon Klytämnestra nachdem sie die That vollbracht hinaustritt vor den Chor und nun in melisch erhöhter Stimmung und Klängen die unbegreifliche und unabwägbare Verflechtung und Fortentwicklung im Atridenhause in Schuld und Schicksal hin und her wogt und die Gedanken und die Empfindung nach beiden Seiten wie ein wallendes Meer herüber und hinüber sich bewegen. Ja so sind alle wahrhaft grossen Tragödien! Wie ein Wehen aus einer unsichtbaren Welt, einer hohen unerforschlichen Welt muss es hindurchgehen! Wäre das nicht die Grossartigkeit und Tiefe eben so der grossen Shakspearschen Tragödien, des Romeo, des Othello, des Lear, und wie sehr des Richard des Dritten! Und wäre nicht dies, und dies allein die tragische Katharsis?

6. Jener Stelle des Euripides gegenüber und neben die Aeschyleische hat die vielleicht merkwürdigste Stelle zu treten, welche wir über dieses Thema in den Tragikern haben. Es ist jene Stelle — oder einige sich ergänzende Stellen — im Oedipus auf Kolonos, wo nachdem den Athenischen Greisen enthüllt worden, wen sie in diesem herumirrenden, von einem Mädchen geführten, blinden Greise vor sich haben, diese wie von Entsetzen ergriffen sind und von Religionsscheu, einen so verschuldeten und gleichsam Gezeichneten in ihrem Lande zu behalten. Worauf denn zuerst Antigone für den Vater auftritt: um Mitleiden bittet: unfreiwillige Thaten sind es gewesen, die ihr gehört: . . . . . bei allem, was euch heilig, fleh' ich euch:

denn nimmer wol umschauend erblickst du einen Sterblichen, der, wenn der Gott führt, zu entfliehen vermöchte (252). Und hierauf Oedipus selbst die merkwürdige Rede, die auf eine ganz überraschende Weise an jene Stelle im Lear erinnert in der schrecklichen Sturmnacht: jetzt mögen die Götter ihre Feinde ausfinden: zittert ihr Verbrecher:

i c h bin ein Mann, an dem man mehr gesündigt als er sündigte.

Wie also spricht dort Oedipus? (V. 258)*)

O, wo bleibt das sonst so gerühmte Mitleid der Athener gegen unglückliche Fremdlinge: da ihr mich jetzt, nachdem ich dort mein Asyl im heiligen Eumenidenhain verlassen, aus dem Lande vertreiben wollt, allein den Namen fürchtend, denn fürwahr nicht diese meine Gestalt noch meine Thaten: denn meine Thaten, „gelitten sind sie mehr ja als gethan, (*ἐπεὶ τά γ' ἔργα μου πεπονθότ' ἐστὶ μᾶλλον ἢ δεδρακότα*), sollt' ich mit Vater und mit Mutter mein Geschick dir sagen, um deswillen, weiss ich wohl, vor mir dich Schreck erfasst. Und dennoch wie denn wär' ich wol ein schlechter von Natur, der leidend ich entgegenhandelte, dass hätt' ich wissentlich gehandelt, selbst auch so nicht wär' ein schlechter Mann. Doch nun nichts wissend kam ich hin wohin ich kam. Von denen aber ich erlitt, von wissenden ward ich vernichtet.

---

*) Ich bitte für das nächste um Verzeihung wegen holpriger Uebersetzung. Es lag mir an Genauigkeit.

Darum, so fleh' ich bei den Göttern, nehmt Euch meiner an. . . .

Und nun im Verlauf des Stückes, als Kreon ihm seine unglückseligen Thaten vorwirft (957): O schamvergessne Keckheit! Wen meinst du denn hiemit zu schänden? Mich den Greisen oder dich? der du Mord und Heirath und Unglückschläge über deinen Mund gehen liessest, die ich ertrug wider meinen Willen. Denn so war es den Göttern lieb, vielleicht etwa, dass sie noch einen Zorn hatten gegen unser Geschlecht von ehemals her. Denn an mir fändest du wol schwerlich aus Vergehens Schimpf und Vorwurf in dem, womit ich gegen mich und gegen die Meinigen mich verging. Und so fort. . . .

„Denn sage, wenn ein Götterspruch dem Vater einst Erscholl, er werde fallen durch des Sohnes Hand, Der noch des Lebens Keime nicht vom Vater noch Der Mutter hatte, sondern ungeboren war? Ans Licht gekommen dann unselig, wie ich kam, In Handgemeng' gerathen mit dem Vater ihn Erschlug, nicht ahnend was ich that und gegen wen, Wie schältst mit Grunde du die unfreiwillige That?“ — Und so fort: Auch bei der eingegangnen Ehe, sagt er, würde ich nicht als ein Schlechter erfunden werden, nicht bei dem väterlichen Mord, den du mir immer bitter vorwirfst. „Denn auf die eine Frage nur antworte mir. Kommt einer dich gerechten auf der Stelle hier Zu tödten, wirst du fragen, ob's dein Vater sei, Der dir den Tod droht, oder ihn zur Strafe ziehn? Ich denke, wenn dein Leben lieb dir ist, du strafst Den Mörder ohne nach dem Recht dich umzusehn. In solches Unheil also kam auch ich hinein Durch Götterleitung. Und der Geist des Vaters selbst, Zum Lichte kehrend, glaub' ich, widerspräche nicht.“

Man sieht doch wol, mit welcher merkwürdigen und eingehenden Absichtlichkeit sich Sophokles über dies Thema ausgesprochen hat. Und gedenkt man der dreisten Art, mit welcher Kypris dort bei Euripides als die Schuldige hervorgestellt wird, so wird es hier, wie es auch in jener Aeschylosscene der Fall war, um so mehr in die Augen springen, dass von einem Tadel gegen die Götter nicht die Rede ist. Im Gegentheil: „so gefiel's den Göttern; vielleicht etwa aus solchen Gründen.“ Und so wenig

Oedipus es dulden mag, ja unter Umständen empört es zurückweist, wenn Menschen ihm Vorwürfe machen, so wenig ist von einer Anklage gegen die Götter eine Spur. Und so sehr er selbst sein moralisches Unglück gegenüber der ewig geltenden Schönheit und Harmonie, gegenüber der Norm und Themis jener hohen Sittlichkeitsgesetze empfindet, deren Reinheit an ihm so getrübt, deren Harmonie an ihm so gestört ist, dies viel tiefer empfindet, als sein äusseres Unglück, — von einer Anklage gegen die Götter ist eben so wenig eine Spur als von einem Zweifel an der ewigen Geltung jener Gesetze. Aus tiefster Moralität ist sein Entsetzen über seine unverschuldeten Thaten, nach denen im ersten Augenblicke der Entdeckung er sich für unwürdig hielt das reine Sonnenlicht zu erblicken, aus tiefster Pietät sein unerschütterter Glaube an die Götter hervorgegangen. Was die Götter thun, in Folge einer Moira thun und vollziehn, vielleicht einer noch schuldigen Ausgleichungsmoira thun, wird als selbstverständliches Menschenloos, dem man in Frömmigkeit sich zu fügen hat, dahingenommen: je unbegreiflicher und dem menschlichen Auge verborgener, desto sicherer darauf hinweisend, wie hoch über uns jene Fäden gesponnen werden, und dass es in diesem Kosmos Willkür nicht sein kann, sondern Nothwendigkeit und Vorherbestimmung und Gesetz. Und darum müssen die Götter Recht behalten, welche vorherwissen und es nur vorherwissen können, weil es vorher bestimmt ist, und dessen walten was die Moira ist.

Sophokles, den sein Leben hindurch diese Oedipusfabel beschäftigte, wie Göthe die Faustfabel, zu der er zurückkehrte mit seinen Dramen, wie jener, hatte im König Oedipus sich erhoben und bestärkt in diesem Thema, dass der Mensch mit seinen Berechnungen nicht glauben möge, dem was bei den Göttern bestimmt steht, zu entgehen. Da heisst's denn, wie der Pater in Romeo sagt: „Eine Macht, zu hoch dem Widerspruch, hat unsern Plan vereitelt.“

Und mit welcher überwältigenden und geflissentlichen Sicherheit, als die Zeit gekommen ist, lässt er die Enthüllungen heraufziehen.

Für Oedipus Endschicksale war die Zeit noch nicht gekommen. Und für das herrliche Drama der Verklärung des ge-

prüften Dulders, wie es dem Sophokles zu schaffen bestimmt war, auch noch nicht.

7. Begriff und Wort Moira erhielten eine Konkurrenz an dem merkwürdigen, bis heute in unzerstörbarer Wirksamkeit fortlebenden Worte Physis, von den Römern — nicht gar frühe — zu sich übertragen, in der Uebersetzung Natur, natura, natura rerum. Von dem Worte Physis haben wir wol die älteste Stelle, in der es überhaupt von einem Griechischen Munde gebildet worden, in der einzigen Stelle, in welcher es im Homer vorkommt. Dort nämlich, in der Odyssee, wo Hermes dem Odysseus, ehe er zur Kirke geht, das Wunderkraut Moly giebt, heisst es (κ, 303): „es gab mir der Argostödter das Gegenmittel, es aus der Erde ziehend, und zeigte mir die Physis desselben. Von Wurzel war es schwarz, milchgleich aber die Blüthe.“ Man sieht es bedeutet hier gleich: er zeigte mir wie es gewachsen war, die Art wie es gewachsen war: (ganz genau nach der Bildungsform des Wortes das Wachsen, den Wuchs desselben:) und eben von einer Pflanze gesagt, angemessen dem Verbum, von welchem es gebildet wird (φύειν), das überall von dem Hervorbringen und Hervorwachsen von Pflanzen, Bäumen, im Homer gesagt wird. Bis nun jenes, wie man glauben darf, von dem Homerischen Sänger in einem Augenblick, wie jene Sänger so oft thaten, zu treffender Bezeichnung geschaffene Wort in der Sprache neu auftauchte und sich in die Sprache einbürgerte und seine Anwendung erweiterte: die natürliche Beschaffenheit eines Dinges, der Dinge, ihr Werden, ihr „Wesen“, ihr Organismus, das dauerte noch Jahrhunderte. Es musste sich auch der Begriff der natürlichen Beschaffenheit der Dinge erst herausarbeiten und befestigen. Im Homer finden sich interessante Beispiele, welche an Stellen, die in der spätern Zeit wol mit Physis, Natur würden gesprochen sein, die Moira aufweisen.

Penelope sagt zu Odysseus, nachdem sie — an jener bekannten Stelle des neunzehnten Buches — mit ihm, dem vermeintlichen Bettler, sich unterhalten (V. 589): „Wenn du, Fremdling, bei mir sitzend im Saal, mich unterhalten wolltest, da würde mir der Schlaf nicht auf die Augen sich ergiessen. Aber es dürfen doch nicht immer schlaflos sein Menschen: denn jedem Dinge haben seine Moira aufgelegt die Unsterb-

lichen für die Sterblichen über die nahrungspendende Erde hin*).“ Hierin liegt: wenn ein Mensch auch im Stande wäre, z. B. durch fesselnde Unterhaltung wach erhalten, wann die Nacht, die herkömmliche Schlafenszeit kommt, dem Schlafe sich zu entziehen, so dürfte er es nicht: denn er würde die von den Göttern für die Menschen, für menschliches Leben und Sitte gesetzten Ordnungen übertreten und stören. Dies würde doch in andern Zeiten ausgedrückt sein: „doch das würde wider die Natur sein,“ und eine recht fromme Frau würde doch höchstens sagen: „doch man soll die Ordnung der Natur nicht stören.“ Das letztere wäre noch immer eine recht ethisch gefärbte Ausdrucksweise: welche wiederzugeben das Griechische aus dem Bereiche der Moirabegriffe auch in der gangbaren späteren Sprache eine entsprechende, aber ich möchte sagen, doch etwas wärmere Widergabe hätte: „aber es ist nicht Themis“ (*οὐ θέμις, οὐ θεμιτόν*).

Eine andere Homerische Stelle. Apollo klagt vor den Göttern über Achilles, wie er den Hektorleichnam misshandelt und ganz übertrieben in seinen Schmerzensäusserungen verharre: „verliert doch wol einer auch noch einen lieberen Freund, einen leiblichen Bruder oder auch einen Sohn: und doch lässt er mit Klagen und Jammern nach. Denn die Moiren haben den Menschen ein duldsames Herz gegeben“ (*Ω*, 49 *τλητὸν γὰρ θυμὸν Μοῖραι θέσαν ἀνθρώποισι*). Das würde doch wol nach späterer Art sein: „denn die Natur hat den Menschen ein duldsames Herz gegeben“. Solche Anwendung von Moira

---

*) *εἴ κ' ἐθέλοις μοι, ξεῖνε, παρήμενος ἐν μεγάροισιν*
*τέρπειν, οὔ κέ μοι ὕπνος ἐπὶ βλεφάροισι χυθείη.*
*ἀλλ' οὐ γάρ πως ἔστιν ἀΰπνους ἔμμεναι αἰεὶ*
*ἀνθρώπους· ἐπὶ γάρ τοι ἑκάστῳ μοῖραν ἔθηκαν*
*ἀθάνατοι θνητοῖσιν ἐπὶ ζείδωρον ἄρουραν.*

Voss übersetzt:

Aber es ist nicht möglich, dass schlaflos immer beharren
Sterbliche: denn die Götter verordneten jegliches Dinges
Maass und Ziel den Menschen auf nahrungsprossender Erde.

Dies kann man sich gefallen lassen bis auf das: „es ist nicht möglich.“ Der Gedankengang zeigt — sie hat gesagt, dass es ihr gar wohl möglich sein würde, dass es ihr wirklich begegnen würde schlaflos zu bleiben — dass das *οὐκ ἔστι*, meinetwegen gleich *ἔξεστι*, bedeutet: „es darf nicht sein“ aus ethischen Gründen, non debent.

hat nun in der Sprache auch später, als man schon mit Physis sprach, keineswegs ganz aufgehört. Bei Aeschylus heisst es: „im Traume sieht der Geist mit hellen Augen, bei Tage aber ist die Moira der Augen (*κορῶν*) unvoraussichtig“ (Eumen. 108). Und von den Erinnyen sagt Athene (das. 468): „Ich habe, Orestes, nunmehr keinen Vorwurf mehr gegen dich: diese aber haben eine nicht leicht nachgiebige Moira“ (*αὖται δ'ἔχουσι μοῖραν οὐκ εὐπέμπελον*). Also doch: es ist ihnen eine nicht leicht nachgiebige Natur gegeben. Ja in Prosa. Es ist eine bekannte, sehr eindringliche Stelle bei Thukydides (III, 82), wo er bei der Schilderung, wie die Kriegsparteiungen alle ethischen Begriffe umgekehrt, auch die Wendung nimmt: der Sinn aller herkömmlichen ethischen Wortbezeichnungen sei mit den verwilderten Anschauungen verschoben worden. Was z. B. sonst für rücksichtslose Dreistigkeit gegolten, das habe jetzt geheissen: „für Freunde sich aufopfernder Muth;“ was sonst „vorsichtiges Zögern“ jetzo „Feigheit, die nur einen Vorwand suche.“ Und darunter heisst es auch: „Und jeder Sache gegenüber verständig zu sein galt für gänzliche Energielosigkeit, vielmehr wahnsinniges sich Hineinstürzen wurde für Moira des M a n n e s gerechnet.“ Das heisst also: zu dem, was die Natur eines Mannes kennzeichne. Aber Thukydides sagte absichtlich, ihre ganz und gar aus den Schranken gegangene Weltanschauung auszudrücken: jenes wahnsinnige sich Hineinstürzen sehen sie eben für das rechte an, was einem Manne nach den Gesetzen der Welt- oder wenigstens der Lebensordnungen zugefallen, bestimmt sei.

8. Mit dem philosophischen Zeitalter tritt nun daneben die Natur: Begriff und Wort Physis. In derselben Zeit, da nun auch sich einfinden die Ausdrücke Element (*στοιχεῖον*), Princip (*ἀρχή*), Materie (*ὕλη*), Logos, Kosmos; in der Zeit als die griechische Philosophie begann mit jenen Gedanken, deren Vertreter den Namen der Physiker oder Physiologen erhielten. Ein Urelement — dahin führte zuerst die fortgesetzte Beobachtung der Regelmässigkeit der Naturerscheinungen und der Naturentfaltung und das erweckte Nachdenken darüber, welches in sich trägt einen Organismus der Entwickelung, der Umbildung, des Werdens. Und doch tritt merkwürdiger Weise bei mehrern jener alten Physiologen die Moira doch noch da-

neben: sie konnten ohne eine besondere Ordnung nicht auskommen. Bei Anaximander z. B. das Schicksalsnothwendige (τὸ χρεών): bei Heraklit aber, der in seiner unter ewigem Werden auf- und abwogenden Feuerveränderung, „sich entzündend nach Maassen und sich verlöschend nach Maassen", mit seiner Phantasie und Bewunderung förmlich schwelgte, spielte die Heimarmene eine bedeutende Rolle mit. Denn eben dass alles so geschieht nach Maassen, so geschieht dass es undenkbar ist dass die Sonne ihre Bahn verliesse, wie er sprach: „ungestraft ihre Bahn verliesse", das wusste er sich neben der Natur doch nur durch eine auch hineingelegte Heimarmene zu erklären. Es war ein Fortschritt der Pythagoreer und dieser beunruhigende Dualismus drängte wol den Urheber dahin, die zum Princip aller Dinge die Zahl machten. Denn die Zahl enthält unmittelbar den Begriff gesetzmässiger Verhältnisse, auf denen sogleich auch in der Musik der Rhythmus und die Skala, der Takt und die Harmonie beruhen, und nach denen, aus demselben Princip der Zahl erwachsen, auch die Welt nach denselben Gesetzen und harmonischen Verhältnissen eines musikalischen Instrumentes gebaut sein muss und bei dem Umschwung der verschiedenen Sphären harmonisch erklingen. Ein Glaube, den bekanntlich auch Keppler theilte und der ihn begeisterte.

Die Fortbildung des Begriffes der Physis nahm ihren ferneren Verlauf in den philosophischen Schulen. Und so gewaltig war der Zug, dass diejenige Philosophie (bekanntlich des Anaxagoras), welche den denkenden Geist als den Beweger und Auseinanderordner der ruhenden und ungeschiedenen Urelemente einführte, die physische Erklärung der Himmels- und Erderscheinungen auf eine jenem Princip gegenüber überraschende — den Sokrates z. B. überraschende Weise sich zur Aufgabe stellte. Sie bestimmte dadurch die Denkweise bedeutender Geister der Zeit (Plut. Pericl. 4. 5. 6.). Und wenn die hiedurch begründete Denkungsart und Weltanschauung für Staatsmänner und Historiker, für Perikles und Thucydides, eine überlegene und für ihre Sphären und Aufgaben sehr vortheilhafte ward, so konnte sie leicht zum Verderben werden dem Dichter, und ward so dem Euripides. Neben jener Beobachtung eines Naturverlaufs im grossen, wie jene alten Physiologen ihn zeigten,

fing auch an und nahm ihren Fortgang die Beobachtung und die bewundernde Beobachtung der Naturregelmässigkeit und der Festigkeit der Naturgesetze im Kleinen: bei der Pflanze, bei dem Thier, wofür auch das Emporkommen der Aesopischen Fabel ein Zeugniss ist. Bei Epicharm finden wir folgende Stelle (Diog. La. III, 16. fr. 96 Ahrens): Die Weisheit ist, Eumäus, nicht vereinzelt da, Nein alles was da lebet, alles hat Verstand (*ἀλλ' ὅσσα περ ζῆ πάντα καὶ γνώμαν ἔχει*). Z. B., wenn du aufmerken willst, die Henne bringt ihre Jungen nicht lebendig zur Welt, sondern sie brütet auf dem Ei und bewirkt so dass sie Leben haben. „Wie solche Weisheit vor sich geht weiss die Natur allein: die ihren Unterricht selbst von sich selbst empfing" (*τὸ δὲ σοφὸν ἁ φύσις τόδ' οἶδεν ὡς ἔχει μόνα· πεπαίδευται γὰρ αὐταυτᾶς ὕπο*). Hier ist nun die Natur mit sich einstellender teleologischer Bewunderung als eine weise Werkmeisterin angesehen: sie wird in dieser hervortretenden Selbständigkeit und Weisheit und Vorsehung, bei dieser immer fortschreitenden – wie sehr z. B. durch die Aristotelische Richtung fortschreitenden Beobachtung der Einzelnaturen und der dabei sich nährenden Teleologie, heilig, göttlich, eine Göttin, die grosse Mutter der Dinge (magna parens rerum). Und mit jener Bewunderung der weisen Naturteleologie, in der man auch durch viele gangbare Fabeln aus dem Pflanzen- und Thierreich sich bestärkte, hat man zeitweise förmlich kokettirt. Durch die ganze Naturhistorie des Plinius spielt die Natur diese Rolle. Und in den nächsten Kaiserjahrhunderten tritt es uns öfter entgegen, und mit wol noch sentimentalerm Anstrich, wie in der Thierhistorie des Aelian, die in solcher Tendenz unternommen und ausgeführt ist: und indem sich jetzo mit Vorliebe noch hinzugesellte, dass die instinktive Sicherheit und Zweckmässigkeit der niedern Organismen als die reinere Naturmanifestation den Menschen als moralisches Gegenbild vorgehalten wird. Aber es war indessen in zwei grossen philosophischen Schulen die Frage über die Natur eine Lebensfrage geworden, in welcher sie in die entgegengesetzteste Anschauung auseinander gegangen: zwischen den Epikureern und Stoikern. „Das unternehme ich aus dem Verhalten des Himmels selbst zu beweisen und aus vielen andern Dingen darzulegen, dass uns keineswegs unter göttlichem Einfluss die

Natur geschaffen sei, mit so grossen Fehlern ist sie behaftet" beginnt Lukretius im Epikureischen Sinne eine grosse Stelle über dieses Thema (V, 198)*): in welcher er nun die Unvollkommenheiten der Natur, ihre unteleologischen Unregelmässigkeiten, ihre Vernichtungen und Zerstörungen aufzählt. Ganz anders die Stoiker, welche die Göttlichkeit, vielmehr die Gottheit der Welt darlegten durch den Nachweis der vollkommenen Gesetzmässigkeit und Erklärbarkeit der Naturerscheinungen, zu welchem Zweck bei ihnen Naturstudien, im eigentlichen Sinne, eine wesentliche Aufgabe für ihre Philosophen ward — ich erinnere an Seneka's Quaestiones naturales. Und nicht nur Gesetzmässigkeit und Erklärbarkeit, sondern, wodurch auch die Vorsehung (*πρόνοια*) unzweifelhaft werde, höchste Zweckmässigkeit zum Wohlbestand und zur Schönheit. Wir haben eine ausserordentlich schön geschriebene Stelle bei Cicero (nat. d. II, besonders 32 ff.), ganz im stoischen Sinne und gewiss sogar in naher Anlehnung an eine bestimmte griechische stoische Quelle geschrieben, in welcher ausgeführt wird, wie die Betrachtung der Natur, ausgehend vom Einzelnen und Kleinen, in weiterer Beobachtung des Grossen, und aber auch schon nach logischer Konsequenz zwinge zur Annahme einer empfindenden, vernünftigen, zweckmässigen, schönen Natur, einer zugleich göttlichen, einer unabänderlich bestimmten. Denn in dem Pantheismus der Stoiker taucht die Heimarmene — das Fatum — mit einer grossen Konsequenz festgehalten hervor: es ist alles von Anfang her in eine solche unabänderliche Ordnung eingespannt und vorgesehen, selbst für die Fälle freier Willensbestimmung der Menschen (s. z. B. Sen. qu. nat. II, 37). Die feste Vorherbestimmtheit ist eine wesentliche Seite Gottes, und ihr sich hinzugeben die tröstende und erhebende Aufgabe des Menschen.

O führe du mich, Zeus, und du, Pepromene

hören wir aus dem Munde eines der bedeutendsten und ältesten stoischen Schulhäupter, des Kleanthes. Und so hätten wir

---

*) Hoc tamen ex ipsis Caeli rationibus ausim
Confirmare aliisque ex rebus reddere multis,
Nequaquam nobis divinitus esse creatam
Naturam rerum, tanta stat praedita culpa.

denn hier auf philosophischem Wege merkwürdiger Weise wieder Zeus und die Moira zusammen wie in der Volksreligion, wenn auch, ja es wird dadurch um so merkwürdiger, ihre Komplexion ganz anders, ganz nach dem Pantheismus dieser Philosophie gedacht. Und nach diesem ist Zeus (Gott) und die Moira auch nicht nur neben oder zugleich mit der Natur, die Moira ist dasselbe, sie ist selbst auch die Natur. Das alles sind nur verschiedene Namen — wie auch noch andere, unter denen „Vorsehung“ — für die verschiedenen Seiten der in der Welt inhärirenden und wirkenden Kraft oder Macht*). Die eine von den in verschiedene Wendungen gefassten Definitionen des Chrysippus (Stob. ecl. I, 5, 15) hiess (Gell. VI, 2): „Heimarmene sei die natürliche (in der Natur liegende, sich vollziehende) Ordnung (*φυσικὴν τάξιν*) aller Dinge wie sie von Ewigkeit her die einen auf die andern erfolgen und sich verflechten in einer unausweichbaren Verflechtung.“

Wir haben darüber viele und ausführliche und stets interessante Stellen und Ausführungen, griechische und römische, die alle den Griechen entnommen sind, und öfter, als man unbesehen vermuthen würde, in wörtlicher Uebersetzung. Ein paar Stellen des Seneka, in denen zugleich Anwendung auf das ethische Verhalten gemacht wird, mögen noch hier stehen.

„Die Natur, sagst du, gewährt mir dies. Siehst du nicht ein, wenn du also sprichst, dass du nur einen andern Namen für Gott gebrauchst? Denn was anders ist die Natur als Gott und die göttliche Vernunft der ganzen Welt und ihren Theilen eingepflanzt? . . . . . Und wenn du eben denselben Fatum [d. i. also Moira oder Heimarmene oder Pepromene] nennen willst, wirst du auch der Wahrheit gemäss sprechen. Denn indem Fatum nichts anderes ist als die verflochtene Reihe der Ursachen (series implexa causarum, griechisch *εἱμαρμένη ἐστὶν αἰτία τῶν ὄντων εἰρομένη*, Diog. La. VII, 149), so ist er die erste aller Ursachen, von der die übrigen abhängen . . . . . . (de benef. 4, 7).

*) Ueber diesen Punkt ist unter den Ciceronianischen Stellen besonders auch Acad. I, 7 § 29 interessant.

Nun noch folgende, fast Spinozistisch klingende Stelle: (Quaest. nat. Vorrede zum dritten Buche, § 12) —:

„Was ist die Hauptsache? frohen Geistes die Widerwärtigkeiten ertragen können, alles was begegnet so tragen als hättest du gewollt dass es dir begegne. Denn es wäre deine Pflicht gewesen es zu wollen, wenn du gewusst hättest, dass alles nach dem Entscheid Gottes geschehe: weinen, klagen, seufzen heisst von Gott abfallen." (debuisses enim velle si scisses omnia ex decreto dei fieri: flere, queri, gemere, desciscere est)*). —

9. Neuere sprechen bei der Vorstellung einer Moira gern von Fatalismus. Es ist in der menschlichen Natur überhaupt dafür gesorgt dass der Fatalismus im Leben nicht starr seine Konsequenzen verfolge. Wir haben noch nicht gehört, dass der Mohamedaner, der sich im dritten Stocke eines Hauses befindet, um sich das Treppensteigen zu ersparen, träge wie er ist, aus dem Fenster von oben auf die Strasse steige, trotzdem dass in seinem religiösen Glauben der Fatalismus eine so anerkannte Rolle spielt. Bei den Griechen aber stand zwischen den Menschen und der Moira eine Welt von Göttern, durch welche hindurch gleichsam er erst zum Fatum gelangte, von Göttern, seiner Phantasie und seinem Glauben vorschwebend neben gütigem Sinn gegen die Menschen, bis zur Neigung die herbe Moira, so weit es möglich sein mag, zu mildern, zugleich in herrlicher Mächtigkeit.

Der Gott vollführet jedes Ziel nach Wunsch,
der Gott, der den geflügelten Adler erreicht
und den Meeresdelphin überholt
und hochsinnender Sterblichen manchen gebeugt,
andern aber unalternde Herrlichkeit verleiht.

Pindar Pyth. II, 49**).

Und unter diesen Göttern voranstehend ihr Zeus. Und

*) An Spinoza's „Liebe" Gottes darf man erinnert werden, wenn Markus Antoninus verlangt, jeder solle *ἀσπάζεσθαι ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς τὰ συμβαίνοντα καὶ ἀπονεμόμενα πάντα* III, 4. *φιλεῖν καὶ ἀσπάζεσθαι τὰ συμβαίνοντα καὶ συγκλωθόμενα αὐτῷ* III, 16 (vgl. III, 4 *τὰ ἑαυτῷ ἐκ τῶν ὅλων συγκλωθόμενα*).

**) *θεὸς ἅπαν ἐπὶ ἐλπίδεσσι τέκμαρ ἀνύεται, θεός, ὃ καὶ πτερόεντ' αἰετὸν κίχε καὶ θαλασσαῖον παραμείβεται δελφῖνα καὶ ὑψιφρόνων τιν' ἔκαμψε βροτῶν, ἑτέροισι δὲ κῦδος ἀγήραον παρέδωκε.*

also welcher erdrückende Fatalismus konnte denn entstehen bei einem gütigen mächtigen Jupiter (Jupiter optimus maximus), wie die Römer ihn nannten, bei einem Zeus, einem Vater der Götter und Menschen, zu dem man betete „Vater Zeus", in demjenigen Geiste, der in das Christenthum gekommen, den strengen jüdischen Gott zu mildern, zu welchem man doch wol nicht „Vater Jehovah" betete. Bei einem Zeus, der, während er der Vater Zeus ist, zugleich gedacht wird als der, durch welchen alle Moirabestimmungen gleichsam hindurchziehen, als der Vollender, der Allvollender. Vater Zeus, alle Vollendung der Dinge ruht in dir (Pind. Nem. X, 29). Zeus hat des allen, was ist, die Vollendung und setzt es wie er will (Simonides fr. IV). Er ist ja Zeus der Allvollender (Aesch. Sept. 111). Zeus theilt das zu und das, Zeus der aller Dinge Macht hat (Pind. Isthm. IV, 65). Derselbe Zeus, der über Alle der olympische Vater ist (Soph. Trach. 274). Den, wie der naive Herodot sagt (IV, 59), die Scythen, wie ihn dünke, ganz mit Recht Papaios (Papa) nennen.

> Dodonäischer Hochgewaltiger, vollendetster Werkmeister
> Vater (Pind. fr. 29).

hiess es bei Pindar einmal.

> Du Herr der Herren, seligster der seligen,
> und der vollendeten vollendetste Gewalt, Zeus herrlicher!
> (Suppl. 527.)

So rufen die schutzflehenden Mädchen bei Aeschylus.

Und zu Elektra spricht bei Sophokles tröstend der Chor (174):

> Sei nur getrost, sei getrost, Kind;
> Denn es ist im Himmel der grosse Zeus,
> Der alles beaufsichtigt und in festen Händen hält*).

Und so fort.

---

*) Ζεῦ πάτερ, πᾶν τέλος ἐν τὶν ἔργων. — Τέλος μὲν Ζεύς ἔχει πάντων ὅσ' ἐστὶ καὶ τίθησ' ὅπῃ θέλει. — Ζεὺς παντελής (auch τέλειος). — Ζεὺς τά τε καὶ τά νέμει, Ζεὺς ὁ πάντων κύριος. — Ὁ τῶν ἁπάντων Ζεὺς πατὴρ Ὀλύμπιος. — Δωδωναῖε μεγασθενές, ἀριστοτέχνα πάτερ. — Ἄναξ ἀνάκτων, μακάρων μακάρτατε καὶ τελέων τελειότατον κράτος, ὄλβιε Ζεῦ. — Θάρσει μοι, θάρσει, τέκνον. ἔτι μέγας οὐρανῷ Ζεύς, ὃς ἐφορᾷ πάντα καὶ κρατύνει. Daher er im prägnantesten Sinne παγκρατής und öfter so genannt. So an einer Stelle, die auch übrigens hieher-

In welcher Ausdehnung aber Zeus als Allvollender galt, das könnte man im Einzelnen vorlegen wenn man nur die Beiwörter durchginge, unter denen Zeus aus den verschiedenen Sphären seiner Wirksamkeit her benannt und grossentheils auch verehrt wurde. Da ist keine Sphäre des Himmels und der Erde, kein religiöses oder ethisches Verhältniss, aus dem öffentlichen, aus dem Privat- und Familienleben, das nicht, trotzdem auch dass besondere Götter dafür ausgeprägt und verehrt waren, unter den Schutz, unter die Beaufsichtigung dieses „Allsehers" (*πανόπτης*, *παντόπτης*, gestellt erschiene.

In welchem Verhältniss zur Moira vollbringt er denn das alles? Eine Frage, mit welcher man ohne Zweifel sehr viele aus dem griechischen Publikum in Ueberraschung und Verlegenheit würde gesetzt haben: die meisten trugen auch dieses, wie so vieles aus dem religiösen Glauben, in ihrer Empfindung und hatten keine Veranlassung und Bedürfniss nach der theologischen Festlegung. Will man aber jenes Verhältniss, wie es vorherrschend in der griechischen Empfindung lag, aussprechen, so möchte es lauten wie in folgenden Stellen:

> Fernerhin hast du zu thun, was Zeus und Moira über dich vollendeten. Eur. El. 1248.
>
> Der Allschauer Zeus und die Moira sind so ans Ziel gemeinsam gelangt. Aesch. Eumen. Schluss.
>
> O grosse Moiren, lasset von Zeus her dahin es endigen, wohin auch das Recht tritt. Aesch. Cho. 302**).

Er hatte auch den Beinamen Moiragetes, der Moirenführer.

---

gehört, Thesmophor. 370, am Schlusse des langen Gebetes der Frauen, in dem auch die einzelnen Götter herbeigerufen waren, angefangen V. 315 auch mit Zeus, *Ζεῦ μεγαλώνυμε* — also am Schlusse: *ἀλλ' ὦ παγκρατὲς Ζεῦ, ταῦτα κυρώσειας ὥστ' ἡμῖν θεοὺς παραστατεῖν καίπερ γυναιξὶν οὔσαις.* Wenn auch einmal eine andere Gottheit von dem nichtsvermögenden Sterblichen als *παγκρατής* angerufen wird, so ist das nicht befremdend. Es geschieht in demselben Gebet V. 317, *παγκρατὲς κόρα*, Pallas bezeichnend. Aber eine andere Empfindung war es doch wol, welche in dem Anfange das Wort erregte, wenn es da hiess: *Ζεῦ μεγαλώνυμε, χρυσολύρα τε, Δῆλον ὃς ἔχεις ἱεράν, καὶ σὺ παγκρατὲς κόρα γλαυκῶπι χρυσόλογχε πόλιν οἰκοῦσα περιμάχητον, ἐλθὲ δεῦρο*, als in dem angeführten Schluss für Zeus und neben dem *κυρώσειας*.

**) *Τοὐντεῦθεν δὲ χρὴ πράσσειν ἃ Μοῖρα Ζεύς τ' ἔκραναν σοῦ πέρι.* — *Ζεὺς ὁ πανόπτας οὕτω Μοῖρά τε συγκατέβα.* — *Ἀλλ' ὦ μεγάλαι Μοῖραι, Διόθεν τῇδε τελευτᾶν ᾗ τὸ δίκαιον μεταβαίνει.* — Die Stelle

Pausanias sagt uns von einem arkadischen Tempel (VIII, 37, 1), auf der einen Wand sei ein Marmorrelief gewesen, darstellend Zeus mit dem Beinamen Moiragetes. Und im delphischen Tempel, berichtet er (X, 24, 4), stehen auch zwei Bildsäulen von Moiren, statt der dritten derselben aber Zeus Moiragetes, und neben ihnen steht Apollo Moiragetes. An zwei Stellen deutet auch Pausanias die Zusammenstellung von Zeus und Moiren, das einemal richtig, wenn auch noch zu enge, das andremal unrichtig. Bei der Beschreibung von Olympia sagt er (V, 15, 4): „wenn man nach der Stelle hingeht, wo die Pferde zum Rennen losgelassen werden, ist ein Altar, der die Aufschrift führt: „des Moiragetes.“ Es ist offenbar dass dies ein Beiname des Zeus ist, welcher alles weiss, was den Menschen die Moiren gewähren und was ihnen nicht bestimmt ist.“ Gewiss richtig, aber nicht nur weiss, sondern auch, was der Name besagt, hereinführt, zu seiner Zeit hereinführt und herbeiführt. Aeusserst passend besonders auch in Olympia, wo die Erwartung des siegreichen Ausgangs so dringend und so unsicher war und wo man an Zeus grossem Altar vorher opferte und betete. Aber freilich wenn er sie hereinführt, so kennt er sie auch. Wie auch wenn er sie seinem Sohne Apollo zur Vorausverkündigung in Delphi eingiebt, — nach dieser häufigen Anschauung kann man sich die obige delphische Gruppe wol als eine einige denken —, der jedenfalls als der Schicksalsverkündiger nun auch an der Verwirklichung Theil nimmt und ganz verständlich auch ein Moiragetes wird, wie sonst ein Musagetes. Will man ein Einzelbeispiel, wie sehr Apollo eintritt als Moiragetes, so gedenke man des sophokleischen König Oedipus: so dass, als gleichsam mit der Blendung der letzte Akt vollbracht, Oedipus nach dem vorangehenden verständlich auf die Frage des Chores (V. 1330): „welcher Gott trieb dich dazu“ antworten konnte: Apollo war's, Apollo,

Nem. IV, 60 *τὸ μόρσιμον Διόθεν πεπρωμένον ἔκφερεν* scheint auch dahin zu gehören: aber kann die Schreibung so ohne Fehler sein? Vielleicht *πεπραγμένον*: mit *πράσσειν* in prägnanter Bedeutung wie ich verstehe Isthm. V, 10 *εἴ τις ἀνθρώπων δαπάνᾳ τε χαρεὶς καὶ πόνῳ πράσσει* (zur Wirklichkeit bringt) *θεοδμήτους ἀρετάς*. „Was vom Schicksal bestimmt war brachte er (Peleus) durch Zeus Veranstaltungen verwirklicht zum Ziel.“ *ἐκφέρειν* wie Oed. Col. 1424.

der dies mein Leiden mir vollbringt. Wie bei demselben Stücke für Zeus Moiragetes bezeichnend ist, dass in dem Augenblicke, als die Enthüllung aufgeht, Oedipus ausbricht in den Ruf (738) „O Zeus, was hast du beschlossen über mich zu thun!“ Wenn nun Pausanias endlich von einer Bildsäule des Zeus in Megara sagt (I, 40, 3) „über dem Haupt aber dieses Zeus sind Horen und Moiren: es ist aber jedem klar, dass die Pepromene ihm allein gehorche und dass die Horen dieser Gott allein zutreffend vertheile (*νέμει εἰς τὸ δέον*)“ so hat er die plastische Formel in Beziehung auf die Moiren nicht richtig gelesen. Denn es bedeutet Zeus als den Herbeiführer der gleichsam fällig gewordenen Schicksale je zu ihrer Zeit. Man wolle sich erinnern was oben bei den Horen gesagt worden, S. 83.

Dass die Pepromene dem Zeus allein gehorche (*μόνῳ πείθεσθαι*) ist auffallend gesagt. Weniger wenn wir es in einem orphischen jungen Beschwörungsfragment finden von dem orphischen wunderlich zusammengesetzten Göttergott, (III, 4, bei Lobeck S. 456, *ὧ Μοῖραι πείθονται ἀμείλικτοί περ ἐοῦσαι*) oder etwa in einem späten Orakel den Namen Serapis in dieser Art mit der Moira verbunden*). Aber von dem ächten griechischen Zeus findet sich in der Hesiodischen Theogonie in ihrer jetzigen Gestalt an einer Stelle, dass dem Zeus von Themis geboren worden die Horen und die Moiren, denen der Sinner Zeus hohe Ehren verlieh, Klotho, Lachesis und Atropos, welche den sterblichen Menschen geben gutes und böses zu haben. Darin scheint allerdings eine Abhängigkeit der Moiren von Zeus zu liegen: freilich doch nur eine ursprüngliche, und jetzt wäre doch ihnen die Waltung der Verhängnisse übergeben. Und doch wird man kaum noch eine gleiche Stelle nachweisen können — die man dazu beibringt aus Apollodor (I, 3, 2) ist eben selbst nur aus jener Hesiodusstelle. Schon aber dieselbe Hesiodische Theogonie giebt an einer andern Stelle (216) sie als Töchter der Nacht, Klotho, Lachesis und Atropos, welche den Sterblichen bei ihrer Geburt geben gutes und böses zu

---

*) *Μοίρας ἱλάσκου θυσίαις, λιτάνευε Σέραπιν· αὐτὸς γὰρ μοῦνος καὶ τὰς Μοίρας μεθοδεύει* (Plew. Serapis S. 31). Scheint doch auch das zu heissen.

haben*). Ich denke für das, was in den einzelnen Stellen wie in dem grossen Eindruck erscheint, schon oben in der Abhandlung über die Horen (S. 90) richtig gesagt zu haben: „Die göttliche Ordnung — Themis — nach welcher die uranfänglichen Vertheilerinnen — Moirai — einem jeden getheilt, dass aus dem All ein schönes Ganzes, ein Kosmos ward, wird nimmer zerstört werden. Dafür sorgen der die Ordnungen kennt und versteht, der allschauende Zeus, die Bestimmung — Heimarmene — und die Nothwendigkeit — Ananke. Dafür, wie ich das dann weiter ausgeführt, Dike, Nemesis, die Erinnyen." Zeus ist ja auch Themistios (Plut. comm. not. adv. Sto. 14), er ist der Sinner, der höchste Sinner (*μητίετα, ὕπατος μήστωρ*.) Schon bei Homer stehen auch die Verse (*υ*, 73): „Und es stieg Aphrodite empor zum hohen Olympos, Für die Mädchen zu fordern der blühenden Ehe Vollendung, Hin zu dem Donnerer Zeus: denn er, wohl weiss er ja alles, So wie Moira so auch Nichtmoira der sterblichen Menschen" (*μοῖράν τ' ἀμμορίην τε καταθνητῶν ἀνθρώπων*). Doch ich berufe mich lieber auf den grossen und allgemeinen Eindruck aus den griechischen Schriftstellern als auf Einzelstellen: und am wenigsten auf solche, die raffinirteren Charakters wol schon späterer, berechnender Zeit die Sache ich möchte sagen absichtlich ausspreitzen. Wie Ovid Metamorphosen (XV, 808), als Venus den bevorstehenden Tod des Cäsar abzuwenden wünscht und Jupiter ihr antwortet: gedenkst du allein, meine Tochter, das unüberwindliche Schicksal aus seiner Stelle zu rücken? Du magst selbst hineintreten unter das Dach der drei Schwestern. Dort wirst du sehen in weitem Bau aus Erz und festem Eisen die Archive der Welt (es ist wol am besten ohne Umstände so zu übersetzen: tabularia rerum), die weder den Zusammenstoss der Wolken (den Donner) noch des Blitzes Zorn, noch, sicher und ewig wie sie sind, irgend einen Einsturz fürchten. Dort wirst du eingegraben im unvergänglichen Adamas finden die Schicksale

---

*) Die Verse 217—222 sind jetzt in unheilbarer Verwirrung indem Moiren und nicht genannte Erinnyen (die übrigens schon 185 geboren waren, von der Gaia), und ganz ungehörig hier genannte „Keren" durch einander gehen.

deines Geschlechts. Ich selbst habe sie gelesen und mir im Geiste gemerkt, und will sie dir erzählen, damit du nicht ferner der Zukunft unkundig seist*)."

10. Nun aber haben wir uns an die Mythen zu erinnern, in welchen dem Gedanken von der wohlwollenden Milde der Götter, um die herben Schicksalsverschlingungen zu mildern oder ihnen eine Aequivalenz zu schaffen, Ausdruck gegeben ist. Da sind erstens solche Mythen, wie jene, dass Apollo dem Admet, der sich ihm fromm erwiesen (*ὁσίου γὰρ ἀνδρὸς ὅσιος ὢν ἐτύγχανεν* Eur. Alc. 10) den bevorstehenden Tod abzuwenden wünschte und durch eine List (die nähere Fabel fehlt uns) die Moiren berückte, dies zuzugestehen wenn ein anderer für Admetos sich dem Tode unterziehen wolle. (Eurip. Alcest. 12. 33. Aesch. Eumen. 730).

Ich erinnere dann an den Ajas des Sophokles, wie Athene selbst, gegen welche Aias seine abzubüssende Impietät und Ueberhebung verübt, die Vorbereitungen trifft, dass nach seinem Tode ihm seine Ehre werde. Ich erinnere wie Apollo und Athene selbst in den Eumeniden des Aeschylos den durch unvermeidlichen Pflichtenconflikt in seine That und ihre Folgen

*) Grosser Aufwand herum um die Moiren (und Zeus) bei Nonnus. Darunter auch solche Tafeln. Die Tafeln der Harmonia, welche enthalten alle Schicksale der Welt, welche hineingeschrieben und hineingemalt *πρωτογόνος Φάνητος μαντιπόλος χείρ* Nonnus Dionys. XII Anfang. Harmonia hat sieben Tafeln *μαντήια κόσμου, καὶ πίνακες γεγάασιν ἐπώνυμοι ἑπτὰ πλανήτων· τοῖς ἔνι ποικίλα πάντα μεμορμένα θέσφατα κόσμου γράμματι φοινικόεντι γέρων ἐχάραξεν Ὀφίων* XLI, 340, 351. In dieser grössern (leider um 315 lückenhaften Stelle) ist ausser Harmonia auch in diese Moirenmaschinerie verflochten Aphrodite, welche schmeichelnd von Harmonia angeredet wird 315 *Ρίζα βίου, Κυθέρεια, φυτοσπόρε, μαῖα γενέθλης, ἐλπὶς ὅλου κόσμοιο, τεῆς ὑπὸ νεύματι βουλῆς* (?) *ἀπλανέες κλώθουσι πολύτροπα νήματα Μοῖραι.* Dies erinnert an die Herme der Aphrodite, welche Pausanias in Athen sah, mit dem darauf geschriebenen Epigramm Pausan. I, 19, 2: *Ἐς δὲ τὸ χωρίον, ὃ Κήπους ὀνομάζουσι, καὶ τῆς Ἀφροδίτης τὸν ναὸν οὐδεὶς λεγόμενός σφισιν ἐστί λόγος· οὐ μὴν οὐδέ ἐς τὴν Ἀφροδίτην, ἣ τοῦ ναοῦ πλησίον ἕστηκε. ταύτης γὰρ σχῆμα μὲν τετράγωνον κατὰ ταὐτὰ καὶ τοῖς Ἑρμαῖς, τὸ δὲ ἐπίγραμμα σημαίνει τὴν οὐρανίαν Ἀφροδίτην τῶν καλουμένων Μοιρῶν εἶναι πρεσβυτάτην.* Diese *Ἀφροδίτη πρεσβυτάτη Μοιρῶν* wäre auch als blosses epigrammatisches, und nicht einmal theologisches, acumen ganz verständlich.

gerathenen Orestes gegen die strenge Gerechtigkeit der ihres Amtes waltenden Erinnyen, welche bestehen auf dem: „wer that muss leiden“, in ihren Schutz nehmen: wie sie persönlich seine Vertheidigung führen. Ich gedenke folgender wol weniger bekannten Mythe: Den Ixion, der zuerst unter den Menschen einen Verwandtenmord beging, wollte niemand der Menschen, niemand der Götter vom Morde reinigen (ἁγνίσαι), alle wandten sich ab von ihm. Da empfand Zeus, als er sich in dessen Tempel als Hülfeflehender gesetzt, Mitleid und vollzog die Reinigung. Ja er durfte wieder unter den gnädigen Göttern verkehren. Allein — er ertrug das hohe Glück nicht, sondern in rasendem Sinn fasste er Liebe zur Hera — und nun ward ihm Strafe auferlegt für beides: auf geflügeltem Rade überall hingewälzt, hat er fort und fort den Sterblichen zuzurufen: dem Wohlthäter stets mit dankbarer Erwiderung zu vergelten (Pind. Pyth. II, 20 ff. und z. B. schol. Apoll. Rh. III, 62).

An jenen Vorgang der Milde ihres Vaters erinnert sich Athene bei Aeschylus, als sie den Orestes an ihre Bildsäule geflüchtet sieht als einen „ehrwürdigen Hülfeflehenden in Ixions Weise“ (Eumen. 432). Denn nach rechtem Brauch an einen Gottesaltar gelehnt wird ein solcher unglücklicher Flüchtling für die Götter selbst ein ehrwürdiger Hülfeflehender, für den der Gott damit eine Verpflichtung des Schutzes sich auferlegt fühlt.

Ich gedenke der Stelle des Pindar (zweite olympische Ode, V. 23) von den Töchtern des Kadmos: die grosses erlitten, aber ihr schweres Leid sank unter stärkerem Glück. Es lebt unter den Olympiern sie, die unter dem Getöse des Donners starb, die schönlockige Semele, und es liebt sie Pallas immer und der Vater Zeus gar sehr und ihr epheutragender Sohn. Und so im Meere ist der Ino unter den flutbewohnenden Töchtern des Nereus ein unvergängliches Leben geordnet für alle Zeit.

Ich gedenke der Verklärung des grössten Dulders Oedipus. Vom Gotte selbst auf wunderbare Weise zur endlichen Ruhe und vom Leben fort gerufen wird er unter der attischen Erde als ein wohlthätiger Dämon in Verehrung fortwalten. Und — der Ort, an dem er seine Ruhe findet, den er aus den Orakeln, welche ihm geworden, als die Stätte erkennt, an

dem ihm zu enden und zu ruhen bestimmt ist, ist der Hain der Erinnyen, jener Göttinnen, denen die strenge Strafgerechtigkeit über ihm obgelegen: die also selbst nunmehr mit ihm sich ausgesöhnt. Jene Erinnyen sind ihm nun süsse Göttinnen geworden:

Auf, o ihr süssen Kinder der uralten Nacht!

(V. 106).

Wohl erkenn ich nun dass ihr selbst unter zuverlässigen Anzeichen mich hieher geführt in diesen Hain (V. 96): — an diese Stelle, wo, wie er nun aus den Orakeln klar erkennt, der Gott selbst ihn zur Ruhe und Verklärung abrufen wird. Schöneres ist nie erdacht worden und konnte ergreifender und verklärter nicht ausgeführt werden als von Sophokles im Oedipus auf Kolonos.

„Wollt ihr die Geheimnissvollen mit des Geistes Auge schauen,
Müsst ihr erst im tiefsten Busen ihre heil'ge Nähe ahnen.
Macht die Seele frei von Allem, was am Tag sie kleinlich aufregt;
Gross und ernst sei euer Sinnen wie des Künstlers hohe Seele."



# Das sogenannte Zwölfgöttersystem.

## Das sogenannte Zwölfgöttersystem.

1. Ich hatte oben (S. 150) über die griechische Götterwelt auf folgende Weise mich ausgedrückt: „Die ganze Schönheit, die ganze Wärme, die ganze Erhebung seiner Religion beruht dem Griechen, und auch uns taucht sie in der Wiedererfassung nur also in ihrer vollen Herrlichkeit auf — wesentlich auf der Götterwelt, deren Gestalten vom Himmel durch die Erde in Allgegenwart und theilnehmender Geschäftigkeit ihr eigenes seliges Leben einzeln und zusammen führen, an den menschlichen Lieblingen und Geschicken liebend, wachend, strafend, ordnend sich betheiligen, und ihm in grösseren und kleineren unterscheidbaren Gruppen, ohne System, eine Göttereinheit, ein geordnetes Schicksal zunächst vollziehen, in welchem sie selbst mit eingeschlossen sind."

„In Gruppen, ohne System" — diesen Zusatz machte ich absichtlich gegenüber einem verbreiteten Reden bei den Mythologen von einem „Zwölfgöttersystem." Mit der Gebundenheit eines Systems, mit der starren Absonderung und Abscheidung von zwölf Göttern von dem ganzen übrigen reichen und allwärts über die Menschen wirkenden Götterpersonal wäre meine ganze obige Schilderung und Auffassung wesentlich geschädigt, sie wäre mir so gar nicht entstanden. Aber es ist eben nichts mit jenem System: von einem griechischen Zwölfgöttersystem zu reden ist nicht viel anders (die Unterschiede gehen mehr aus Nebenumständen hervor) als wollte man in der Geschichte der griechischen Philosophie sprechen von einem Siebenweisensystem. Eine gewisse construirende Methode der Geschichte der Philosophie, an welche die Richtung, nicht der Scharfsinn unserer Architekten griechischer Religion wol erinnern könnte, würde wol zu beweisen verstehen, dass sieben Weise eine

Nothwendigkeit seien. Und freilich einen neuplatonischen Philosophen hören wir z. B. also deduziren (Sallust. de dis 6): „Von den innerweltlichen Göttern (Gegensatz gegen überweltliche) machen einige, dass die Welt sei, andere beseelen sie, andere stimmen die verschiedenen Bestandtheile zur Harmonie, andere erhalten die zur Harmonie gestimmte. Da nun dieses vier Dinge sind und jedes Anfang, Mitte und Ende hat, so müssen auch die ihrer waltenden nothwendig zwölf sein. Die Welt bildenden sind Zeus und Poseidon und Hephästos, die beseelenden Demeter und Here und Artemis, die stimmenden Apollo und Aphrodite und Hermes, die erhaltenden Hestia und Athene und Ares.“ Hier dürfen wir denn allerdings von einem System reden. Da ist Nothwendigkeit und principielle Abgeschlossenheit oder gar Vollständigkeit; wie denn der genannte Philosoph im Verfolg alle übrigen Götter in den zwölf enthalten sein lässt, Dionysos in Zeus, Asklepios in Apollo, und so fort. Aber fürwahr, die Zusammenfassung der zwölf Götter, wie sie im griechischen Volksglauben vorkam, in Heiligthümern, besonders Altären, und sonst, war aus der Fülle des Götter- und Heroenpersonals eine höchste Gruppe, ein höchster Ausschuss für plastische Phantasie, für darstellende Kunst, für stellvertretenden Kultus, eine Gruppe des Zeus mit seinen Geschwistern (ausser dem unterweltlichen Hades), in denen glücklicher Weise seine hohe Gemahlin Hera auch inbegriffen war, und einer Auswahl seiner göttlichen Kinder, man möchte sagen derjenigen, die in ältester, anerkannter Wirksamkeit standen. Aber warum zwölf? Diejenigen, die auf meinem Standpunkte bei diesen Dingen stehen, werden es nicht ohne einige Verwunderung hören, dass die Gelehrten zur Erklärung der zwölf nach allen Seiten hin gegriffen haben, bis nach Aegypten und bis nach dem Himmel wegen der zwölf Monate und Himmelszeichen. Wobei vermeintliche historische Nachweise sich ganz brüchig erweisen. Sie werden es natürlicher finden wenn ich frage: warum opfert in der Ilias der erzürnte Achilles am Scheiterhaufen seinem Patroklos zwölf troische Gefangene? Warum, als der alte Priamos zur Auslösung des Leichnams Geschenke für Achilles aus der Lade nimmt, nimmt er zuerst heraus zwölf sehr schöne Gewande, zwölf Mäntel und ebenso viele Teppiche, und noch einiges zwölf? Warum bei

dem nächtlichen Ueberfall des Rhesos wüthet der Tydide unter den schlafenden Thraziermännern bis er zwölf getödtet? Warum gleich am Anfange der Ilias dauert der Besuch der Götter bei den Aethiopen zwölf Tage*)? Warum hat Nestor zwölf Söhne, und Aeolos zwölf Kinder, und zwar in einer Untergruppirung, die uns öfter vorkommen wird, sechs Söhne und sechs Töchter? und so vieles andere im Homer und ausser Homer? Ist das alles System? Freilich die zwölf Arbeiten des Herkules hat man ja auch in die zwölf Himmelszeichen systematisirt. Nun also die zwölf ist eine der alten beliebten Gruppenzahlen, wie auch drei, wie neun, die auch im Götterthum in den neun Musen vorkommt, denn gerade neun Musen sind ebenso wenig systematisch als in der griechischen Literaturgeschichte die neun Lyriker.

Dass die Zahl zwölf auch bei andern Völkern, man denke z. B. an die jüdische Geschichte, wiederholentlich vorkommt, auch dort wol ohne Consequenz, daran will ich nicht unterlassen zu erinnern. Auch daran nicht, dass bei den Griechen es eine alte Sitte gewesen scheint, politische Eintheilungen von Land und Leuten in der Zahl zwölf zu machen. Wie denn auch Plato in dem Staate, den er in den „Gesetzen“ aufbaut, das vorausgesetzte Land zuerst in zwölf Theile theilt, ohne davon einen Grund anzugeben. Consequenz findet auch hier gar nicht statt: man denke an das nahe liegende Beispiel der Klisthenischen zehn attischen Phylen, oder auch an die zwölf äolischen Städte, die nachher eben so wohl als elf fortbestanden. Ja dass bei den G r i e c h e n sich auch nur ein besonderer Glaube oder Aberglaube an die Zahl zwölf geknüpft, tritt nirgend hervor. Und wir kommen also zurück auf die „beliebte Gruppenzahl,“ wie wir sie im Homer an gleichgültigen Dingen

*) Ich will doch hier zur Charakterisirung folgende Stelle herschreiben aus Voss Antisymbolik I. S. 28, Kreuzer's Verkehrtheit über diesen Punkt betreffend „Der Götter zwölftägige Verweilung bei den Aethiopen (§ 42 in Kreuzers Symbolik) spricht den Kundigen an als Hieroglyphe, sie bedeute nun die zwölf Zeichen des Thierkreises (vor Homer?), oder die zwölf grossen Götter (vor Homer?), die am zwölftägigen (?) Jahresfeste zu Diospolis über den Nil fahren, oder sonst eine heilige zwölf. (Hat der belesene Mann über Thierkreis und zwölf grosse Götter sich jemals zu belehren versucht?)“

fanden. Und alles spricht dafür, dass wir bei der Anwendung der Gruppe der zwölf Götter auch auf etwas weiteres und ferneres nicht zurückzugehen brauchen. Bei den Gelehrten, die vom Zwölfgöttersystem sprechen, kommt auch die Annahme vor, die ich zuvor hier gleich als Irrthum und Verwirrung erklären muss, die Annahme von mehreren Zwölfgöttersystemen, die in Griechenland sollen bestanden haben. Namentlich auch Otfried Müller im Handbuche der Archäologie. Vielmehr wo die Griechen sich des Ausdrucks bedienen „die zwölf Götter“ ist immer dieselbe Gruppe gemeint. Denn also, wie schon gesagt, haben wir zu reden, und zwar consequent: denn solche, die, auch wenn sie Gruppe meinen, doch dazwischen auch wieder „System“ gebrauchen, giebt es auch, z. B. Preller. Dieselbe Gruppe, welche Ennius einmal in jene bekannten zwei Verse gebracht:

Juno, Vesta, Minerva, Ceres, Diana, Venus, Mars,
Mercurius, Jovis, Neptunus, Vulcanus, Apollo.

Wo es, beiläufig und vorläufig bemerkt, nur der Bequemlichkeit des Versbaues zu verdanken ist, dass die Frauen voranstehen. Dass bei den Griechen auch sonst Götter in der Kunst, auch zu Kultuszwecken in der Zwölfzahl erscheinen ist richtig, hat aber mit „den zwölf Göttern“ nichts zu thun. Wie begreiflich das ist, und zwar nur aus der Lieblingszahl zwölf, das verfolgen wir nun. Es kommt schon vor, ehe noch jene Gruppe, welche der Grieche „die zwölf Götter“ heisst, ihnen zum Bewusstsein gekommen war, z. B. bei Homer, der anerkannter Weise von jener später geläufigen hohen Gruppe der zwölf Götter noch nichts weiss.

2. Im zwanzigsten Buche der Ilias hält Zeus eine grosse Götterversammlung, zu der auch die Nymphen, die Flüsse berufen sind, und giebt ihnen nun die Erlaubniss, ungehindert und nach Belieben sich am Kampfe der Griechen und Troer zu betheiligen und nach Gefallen der einen oder der andern Partei beizustehen. Er selbst werde zuschauend auf dem Olymp verbleiben. Da begeben sich zu den Griechen Hera und Athene, Poseidon und Hermes und Hephästos: zu den Troern begeben sich Ares und Phöbus nebst Artemis und Leto und der trojanische Flussgott Skamandros und Aphrodite. Also einschliesslich des Zeus, der sich ausdrücklich das Zuschauen vorbehalten,

zwölf Götter, aber doch nicht die zwölf Götter. Und die Gleichförmigkeit zwischen sechs männlichen und sechs weiblichen, die so natürlich ist und wovon wir schon oben ein Beispiel hatten, durfte auch, wie wir hier gleich sehen, den Umständen weichen.

In Olympia standen, als zusammengehörig gedacht, sechs Altäre, deren jeder je zwei Göttern gemeinschaftlich geweiht war (Apollod. II, 7, 2. Pind. Ol. X, 57. V, 10 mit den Scholien): nämlich der eine dem Zeus und Poseidon, der zweite der Hera und Athene, ferner Hermes und Apollo, Chariten und Dionysos, Artemis und Alpheios, Kronos und Rhea. Das sind zwölf Götter, aber es sind ganz und gar nicht die zwölf Götter. Es sind zwölf Götter nach lokalen Rücksichten und lokalem Mythus ausgewählt: aber gewiss auch nur ausgewählt aus andern, für welche sich auch nach dem Lokal und den lokalen Mythen das Anrecht hätte geltend machen können, um zwölf zu füllen und mit zwölf auszureichen. Gruppirung zu je zwei ist etwas natürliches. Und dass neben Dionysos noch die Charis gestellt wurde, war doch wol schwerlich irgend eine Nothwendigkeit, dass man ihr aber neben dem überschwenglichen Freudengott Dionysos einen offenen Platz an diesen Opferaltären gab, ist wieder recht aus dem schönen Griechensinne. Freilich es hatte auch in Olympia selbst Phidias auf der Basis der berühmten Zeusstatue als die erste der dort angebrachten Göttergruppen gebildet Zeus und Hera und neben ihnen die Charis, wie Pausanias beschreibt (V, 11, 3), trotzdem dass er auch schon auf dem obersten Rande der Thronlehne über dem Haupte des Zeus gebildet hatte „Charitinnen und Horen je drei“, derselbe Pausanias (V, 11, 2). Wo man die Schalheit dieses Religionserklärers ganz vor sich hat, wenn er hinzusetzt: „denn dass auch diese Töchter des Zeus sind, findet man in griechischen Gedichten gesagt.“ Jedoch die Zusammenstellung der Gruppen auf jener Basis des Phidias ist überhaupt für unsere Sache interessant. Und es wird wol der Mühe lohnen, etwas dabei zu verweilen.

Der Systematiker des Zwölfgöttersystems dürfte da wol herangehen mit der Erwartung und der Lust, die zwölf Götter zu finden. Und er findet weder zwölf, noch die zwölf. Es kommen darauf von den zwölf Göttern vor neun. Es fehlen

Hephästos und Ares und Demeter. Aphrodite hat von den zwölf Göttern keinen neben sich. Sie bildet, von Eros, indem sie aus dem Meere aufsteigt, empfangen und von Peitho bekränzt, schon eine Gruppe für sich*). Und während zusammengeordnet sind Zeus und Hera, neben welchen aber noch, wie schon gesagt, die Charis gestellt war, so dass dies wieder eine Gruppe für sich bildete, gleichfalls aus drei Figuren bestehend, — dann Hermes und Hestia, Apollo und Artemis, hat Athene neben sich nicht einen Zwölfgott, sondern den Herakles. Also den tapfern, auch zum Gott erhöhten Heros, der, als er noch im Kampfe seiner Arbeiten geweilt, seinem Vater Zeus die olympischen Spiele gestiftet hatte und jene sechs Doppelaltäre der Götter gegründet — auf denen er also nicht vorkommen konnte. Athene übrigens mit Herakles verständlich als Schützerin des tapferen und ausdauernden Kämpfers schon früh (Hes. Theog. 318), und auch auf Kunstwerken oft vereint. Worüber unsere Archäologen öfter gesprochen, auch mitunter vermeinten, dabei zu bedenklichen, nicht nöthigen und auch wieder aufgegebenen Vermuthungen greifen zu müssen. — Dann weiter also auf jener Basis der auch in der Olympialegende bedeutende Poseidon, der Liebhaber des Ortsheros Pelops, wie es jedem schon aus der ersten olympischen Pindarode unvergesslich sein wird. Und diesem hatte Phidias beigeordnet wieder nicht eine Genossin aus den zwölf Göttern, wo er mit Demeter zusammengestellt zu sein pflegt, sondern seine Gemahlin Amphitrite. Wo bleibt da das System? Und es waren ausserdem noch zwei nicht nur neben, sondern auch für die zwölf Götter wahrlich gar hohe und wichtige olympische Götter gebildet, das Gesammte rechts und links begrenzend, Helios — sage Helios! — auf seinen Wagen steigend, und Selene auf einem Pferde getragen. Wahrlich, dem Phidias war der Himmel voller als unsern Systematikern. Auch auf beschränkterem Raume vermöge seiner Kunst zu bilden angewiesen, lebte er in der Götter w e l t und die Götter w e l t in ihm, nicht wahrlich im Göttersystem**).

---

*) Aehnlich im Parthenonfries, Michaelis Parthenon S. 259.

**) Mag in der bekannten Mittelgruppe der sitzenden Götter auf dem Ostfriese des Parthenon eine und die andere Figur noch zweifel-

3. Wir wollen nun verfolgen wie sich allmählich die Gruppe der zwölf Götter heranbildete und zur Geltung gelangte.

In der Hesiodischen Theogonie (133) bringt die Erde mit Uranos hervor zuerst die Titanen und die weiblichen Titanen, die Titaniden: sie werden genannt, es sind zwölf, und zwar sechs männliche und sechs weibliche*). Hierauf bringt die Erde weiter hervor: die Cyklopen, das sind drei; dann jene Ungethüme, welche die Hunderthändigen, die Hekatoncheiren heissen, das sind wieder drei. Dort ist der Gruppenzahl zwölf nachgestrebt, hier der Gruppenzahl drei. Ein alexandrinischer Gelehrter, der eine griechische Mythologie aus den alten Quellen zusammenstellte, hatte sieben weibliche Titaniden zu verzeichnen, ausser jenen sechs noch die Dione (Apollod. I, 1, 3), jene ohne Zweifel, die bei Homer und auch

---

haft sein, jedenfalls sind es aber nicht zwölf, sondern vierzehn, und jedenfalls sind die olympischen Zwölfgötter nicht vollständig unter ihnen. Wenn man jetzt z. B. Eugen Petersen liest (Kunst des Pheidias S. 314, verglichen auch mit seiner Erklärung der Figuren S. 247—270) und daselbst liest die Quälerei der zwölf Götter, die weder zwölf Götter noch die zwölf Götter sind, so sieht man sich von der erstaunlichen darüber herrschenden Unklarheit und Verwirrung umfangen. Wovon Michaelis so frei war. Jene Unklarheit erscheint auch sonst, auch bei den beachtenswerthesten Archäologen: man sieht doch, sie haben sich die Sache nicht recht klar gemacht. Sie scheiden nicht recht bewusst, wo zwölf Götter aus — vielleicht einmal durch ein mythisches Sujet gegeben, meistens aber aus künstlerischen, plastischen Rücksichten zu zwölf gefüllte oder auf zwölf beschränkte erscheinen, dass dabei von den zwölf Göttern oder den „Zwölfgöttern“ nicht die Rede sein kann. Gewiss nicht z. B. wenn auf einem Relief des Mithräums (Stark S. 14 ff.) die Götter um Zeus diejenigen sein sollten, die Stark annimmt (z. B. gar etwa — Pluto, Kore nach ihm gewiss), sondern auch deshalb schon nicht, weil, wären selbst alle übrigen Götter aus den Zwölfgöttern, doch eine fehlt und jedenfalls die Zahl zwölf erst dadurch herauskommt, dass man die hinter Zeus stehende ihn bekränzende Nike mitzählt.

*) „Gaia zum Uranos gesellt gebar den tiefstrudelnden Okeanos und Koios und Kreios und Hyperion und Japetos, Theia, Rheia, Themis, Mnemosyne, Phöbe, Tethys, und nach ihnen den jüngsten, den Verschlagenes sinnenden Kronos.“ Ich denke übrigens, man sieht es dieser jetzt zu den Titanen vereinigten Gruppe noch an, dass es zusammengebrachte Kinder sind.

verbreitet genug noch später, die Mutter der bei Hesiodus aus dem Meere entstehenden Aphrodite ist.

Welche sind es denn aber nun, welche die vorzugsweise Gruppe der zwölf Götter ausmachen? Wenn man nicht geschulten, aber in den griechischen Dichtern durch eigene Lectüre ganz wohl bewanderten Lesern diese Frage vorlegte, so würden sie in manche Verlegenheit gerathen. Und ganz mit Recht: eben weil sie an keinen systematischen Faden sich halten können. Zeus und Here würden sie sogleich nennen, Athene auch, aber mit welchem Gotte sie zusammenstellen? Weiter Apollo und Artemis unbedenklich. Wobei sie in ganz berechtigter Erinnerung aus ihrer Dichterlectüre leicht sich könnten verführen lassen, die Leto, die mit diesen ihren Kindern so innig vereinte und so oft gruppirte Mutter, anreihen zu wollen: womit sie in einen Irrthum für die Zwölfgötter verfallen würden. Von den richtig genannten standen wir also bei Apollo und Artemis. Sie würden also weiter wol nennen Aphrodite und Ares. Da würde ihnen ein Bedenken wegen der Zusammenordnung entstehen, indem sie daran dächten, dass in der Odyssee doch Aphrodite schon die Gemahlin des Hephästos ist. Hiemit an den Hephästos erinnert, würden sie diesen wol mit heranziehen, und es würde ihnen nichts übrig bleiben, als ihn zu der noch einsam gebliebenen Athene zu rangiren. Allmählich würden sie sich erinnern, dass noch der Bruder des Zeus vergessen ist, Poseidon, sodann Hermes. Aber nun fehlen noch zwei weibliche Gottheiten. Und zunächst sich auf Homer richtend, würden sie in Verlegenheit bleiben. Die Demeter, welche die richtige ist, spielt dort eine nicht hervortretende Rolle, und sie würden vielleicht eher, und ganz berechtigt, eben auf Leto rathen, die niemals unter die zwölf Götter kam, wiewohl die herrliche Mutter so herrlicher und hervorragender Kinder wie Apollo und Artemis. Wahrscheinlich blos deshalb nicht, weil, als man sich überhaupt der Zahl zwölf bewusst wurde, die zwölf Plätze, zum Theil wieder durch vorausgegangene Zufälligkeiten, anders sich besetzt fanden. Vielleicht würden sie auch, gedenkend der wohl eindringlichen Scene, wie die verwundete Aphrodite klagend in den Olymp kommt und in den Schoss ihrer Mutter Diana fällt, welche sie tröstet, vielleicht also würden sie

Dione einreihen wollen, die aber ebensowenig je unter die zwölf Götter kam. Allein es fehlte uns nach allem noch eine Gottheit, die zwölfte und zwar weibliche. Und dies ist nun eine Göttin, die bei Homer niemals als Göttin genannt wird und von ihm wahrscheinlich als Göttin noch nicht gekannt war, nämlich Histia oder Hestia, die Hüterin und Behüterin der Stätte des Hauses und, wie wir sagen, des eigenen Heerdes, die Vertreterin seiner Sicherheit, Unverletzlichkeit, Zusammengehörigkeit.

Ich denke auch alle diese Erwägungen müssen immer wieder zeigen, wie brüchig es mit dem „System" steht. Die zuletzt genannte Hestia ist in der Theogonie des Hesiod bereits unter die Götter eingereiht. Wir hatten gesehen, wie der Theogoniker von Erde und Himmel zunächst — nicht allein — zwölf Kinder aufzählte. Es folgt die nächste Göttergeneration von Rhea (der später als Göttermutter sehr erhöhten) und Kronos. Er sagt (453): „Rhea dem Kronos gebändigt gebar die glänzenden Kinder: Hestia, Demeter und Here mit goldnen Sandalen und den starken Hades, der unter der Erde sein Haus bewohnt, der ein erbarmungsloses Herz hat, und den starktosenden Erderschütterer, und den sinnigen Zeus, den Vater der Götter und Menschen, unter dessen Donner auch die breite Erde erbebt." Also sechs und zwar drei weibliche und drei männliche Kinder. Das ist der alte Gedanke: Kronos gebar drei Söhne, die sich theilten in Himmel, Meer und Unterwelt. Dass Homer ein Bewusstsein gehabt, ihnen drei Schwestern beizugruppiren — denn gewiss ist dies der richtige Ausdruck — muss bezweifelt werden und zu Hestia als Göttin bei Homer haben wir, wie gesagt, kein Recht. Hier in diesem ausdrücklich nach Zusammenordnung strebenden Gedichte von den Göttergeschlechtern ist es so. Aber zu jener Zwölfgöttergruppirung ist es bei Hesiodus auch noch nicht gekommen. Den Hades, der an der eben gelesenen Stelle neben den übrigen rangirt, müssen wir uns selbst ausscheiden und die sieben noch fehlenden uns aus andern Stellen zusammensuchen. Es ist übrigens eine wol allgemein anerkannte Sache, dass die später auftretende Zwölfgöttervereinigung wie von Homer so von Hesiodus noch nicht gekannt ist.

4. So allmählich erstand und kam zu Geltung die Zwölfgöttergruppe; durch welche Umstände gefördert, davon später. Dass von System nicht die Rede ist, davon haben wir uns hinreichend überzeugt. Und uns, nach dem bisher Ausgeführten, wundert es ganz und gar nicht, wenn die zwölf Götter auch dreizehn sein konnten. So etwas soll Zeus einmal selbst vorgehabt haben. „Nach seiner Apotheose und Versöhnung mit Here habe Zeus den Herakles in die zwölf Götter reihen wollen: doch Herakles habe diese Ehre nicht angenommen. Denn es war unmöglich, ihn einzuzählen wenn nicht zuvor einer der zwölf Götter hinausgestossen würde: es sei also nicht angebracht (ἄτοπον) eine Ehre anzunehmen, die einem andern Gotte Unehre brächte.“ Diese insipide Geschichte, von insipiden spätern Berichterstattern ernsthaft erzählt, — von Diod. IV, 37 — trägt ihren Ursprung deutlich an sich. Sie schreibt sich entweder aus der Komödie her oder von einem absurden, den Herkules als moralische Person verherrlichenden Rhetor. Die sonstigen Aufnahmen eines dreizehnten sind leider ernsthafter und rühren nicht aus der Initiative des Zeus oder eines Gottes her, sondern der Menschen und Schmeichler. „Den Kaiser Adrianus riefen die Kyzikener als dreizehnten Gott aus“ (Socr. hist. eccl. III, 23). „Mit infamer Schmeichelei,“ sagt ein neuerer Gelehrter, der hierauf zu sprechen kommt (Arnaldus de dis paredris S. 30).

Als Philipp von Macedonien, auf die Höhe seiner Macht gelangt, die Hochzeit seiner Tochter mit Festen und Wettspielen feierte, begann der Tag der Spiele mit einer Prozession, in welcher auch die Bilder der zwölf Götter, vorzüglich gearbeitet und reich ausgeschmückt, einherzogen: und mit diesen zog daher als dreizehntes des Philippos eigenes götterähnlichaussehendes Bild (ϑεοπρεπὲς εἴδωλον), indem er sich selbst als mitthronend neben den zwölf Göttern aufwies (Diodor XVI, 92). Bei diesem selben Feste fand Philipp, bei seinem Eintritt in das Theater, von der Hand eines seiner gekränkten Trabanten aus seiner Leibwache den Tod.

Und einer von jenen athenischen Staatsmännern, die, im Gegensatze von Demosthenes, den macedonischen Herrschern entgegenkamen und schmeichelten, Demades, machte einst in der athenischen Volksversammlung den Antrag, den Alexander

zum dreizehnten Gott zu erklären. Aber die Athener belegten ihn dafür mit einer hohen Geldstrafe (Ael. v. h. V, 12. Ath. VI, 58.) Alexanders Vergötterung, von ihm selbst aus Politik, namentlich für den Orient, und dann aus orientalischem Uebermuth unterstützt, ist bekannt. Lucian lässt in einem seiner Todtengespräche den Diogenes den zu den Todten gleich jedem andern Sterblichen herabgekommenen Alexander befragen, wie das zu dem Sohne des Jupiter Ammon und zu seiner Gottheit stimme, und lässt den Diogenes dabei seine Gedanken in folgende Worte fassen: „Ich muss lachen, wenn ich daran denke, was alles Hellas that, als sie dir gleich nachdem du zur Herrschaft gelangt schmeichelten, als sie dich zum Schutzherrn und zum Feldherrn gegen die Barbaren wählten, einige gar dich auch den zwölf Göttern hinzufügten und dir Tempel erbauten und dir opferten."

Und dieser dreizehnte Gott starb nicht nur, sondern er starb jung und unvollendeten Werkes. Und wohl mögen Philipp wie Alexander an ein schönes Wort eines griechischen wenn auch Rhetor's erinnern: denn man muss glauben, dass auch Tyche einen Thron im Himmel habe, wenn sie auch nicht unter die zwölf Götter gezählt worden: (Liban. *περὶ δουλείας* T. II, S. 66 *χρὴ γὰρ οἴεσθαι καὶ τῇ Τύχῃ κεῖσθαι ἐν οὐρανῷ θρόνον, εἰ καὶ μὴ ἐν τοῖς δώδεκα θεοῖς ἠρίθμηται*).

Und auch das ist eine hübsche Anwendung, wenn ein anderer an den Atheniensern ihre mitleidige Gesinnung hervorhebt und sich dabei so ausdrückt: sie hätten den Altar des Eleos (des Mitleids, der Barmherzigkeit) errichtet als des dreizehnten Gottes (Philostr. epist. 39.) Nachdrücklicher konnte man die Bedeutung des Eleos nicht bezeichnen: und war es dem, der also sprach, noch durch die Umstände nahe gelegt.

5. Nämlich auf dem Markte von Athen war dieser Altar der Barmherzigkeit errichtet und eben so auf der Agora von Athen stand ein Altar der zwölf Götter, der von einem Sohne des Hippias errichtet war (Thucyd. VI, 56.) Es gab hier und da in Griechenland Altäre, auch Tempel, der zwölf Götter. Jener Altar in Athen erhielt mancherlei Bedeutung im athenischen Stadtleben und religiösen Leben und hatte manche eindringliche Scene gesehen. (Herod. VI, 108. Plut. Nic. 13.

Diodor. XII, 39. Lycurg Lcocr. c. XXII.) Und haben wir uns um so weniger zu wundern, wenn der Ausdruck „die zwölf Götter,“ mit dem man wirklich plastischer spricht, als sogar mit dem Ausdruck „alle Götter“ im attischen Volksmunde zu wirksamer Anwendung kam. Wovon die Komiker uns Zeugniss geben. Es ist eine drastische Drohung des Kleon in den Rittern des Aristophanes: „bei den zwölf Göttern schwör' ich's, es soll euch übel bekommen, dass ihr euch gegen das Volk verschwört“ (535). In den Vögeln tritt Tereus, der bekanntlich nach der Mythe in einen Wiedehopf verwandelt worden, hier unter den Vögeln als Wiedehopf auf, aber in sehr ruppiger Federbedeckung. „Die zwölf Götter scheinen dich ruinirt zu haben!“ ruft ihm der attische Bürger zu — (V. 95). — Oder es zählt einer bei einem anderen Komiker (Amphis, bei Ath. 642. a) die Gaben und Freuden aus dem Trinkgelage her: „Kuchen, süsser Wein, Eier, Torte, Salbe, Kranz, Flötenmädchen“ — „O Dioskuren, fällt ihm der andere ein, da zählst du ja die Namen der zwölf Götter her!“ Also das schönste und herrlichste. Ebenso wie Aeschines der Sokratiker von Alcibiades gesagt haben soll, er würde am liebsten auch die zwölf Götter getadelt haben (Aristides *ὑπὲρ τῶν τεττάρων* Dind. II, p. 369).

Noch bei einem andern Komiker der mittleren attischen Komödie (Aristophon, Athen. XIII, p. 563. b. Mein. III, p. 361) heisst es: „Haben nicht mit Recht und nach Verdienst die zwölf Götter den Eros herausballotirt? (*εἶτ' οὐ δικαίως ἐστ' ἀπεψηφισμένος ὑπὸ τῶν θεῶν τῶν δώδεκ' εἰκότως τ' Ἔρως*;) Denn er brachte auch unter sie Unruhe und Zwietracht, als er unter ihnen war. Da er nun gar zu dreist und übermüthig war, schnitten sie ihm die Flügel ab, dass er nicht wieder zum Himmel zurückfliegen kann, und verbannten ihn hieher herunter zu uns.“ Hierin liegt die Fiktion, dass die zwölf Götter einmal darüber zu Gericht gesessen, ob Eros noch ferner im Himmel zu dulden sei, und ihn durch Stimmenmehrheit verurtheilt. Dies hat der Komiker sich gebildet nach einigen Mythen, in welchen die zwölf Götter als ein höchster Gerichtshof zur Entscheidung berufen waren. Als Poseidon und Athene um die Schirmherrschaft über Attika stritten, gab ihnen, wie es bei einem alten Mythographen heisst (Apollod.

III, 14, 1) „Zeus zu Richtern nicht, wie einige gesagt, den Kekrops und Kranaos, auch nicht den Erechtheus, sondern die zwölf Götter.“ Und bei einem anderen Streite wieder zwischen Poseidon und Ares, über ein Ereigniss, das auch in Attika spielt, wird das Gericht gleichfalls gehalten „indem Recht sprechen die zwölf Götter“ (Apollod. III, 14, 2). Beidemal wird das Gericht gehalten auf dem Areshügel in Athen (Apollodor und Ov. Met. 14, 70). Es sind attische Sagen. Man bemerke hiebei die Ausdruckweise. Zwei Götter aus der Zahl der zwölf gerathen in Streit und Zeus giebt ihnen zu Richtern die zwölf Götter, es sprachen über sie Recht die zwölf Götter. Ganz als ein technischer Name gebraucht, man denkt nicht mehr daran, dass eine bestimmte Zahl darin steckt, die für den einzelnen Fall, für die Wendung des Ausdrucks im einzelnen Fall nicht mehr zutrifft. Ja man ging damit im gemeinen Leben weit: man denkt auch nicht welche bestimmte Götternamen mit dem Ausdruck „die zwölf Götter“ schon einbegriffen. Heisst es ja in einer wenn auch späten und römischen Inschrift: „wer diesen Ort verunreinigt, der möge den Zorn der zwölf Götter und der Diana und des gütigen mächtigen Jupiter erfahren!“ (S. bei Jahn zu Persius I, 112.)

Bei dieser Gelegenheit will ich an ein andres Beispiel erinnern eines auffallenden ungenauen Ausdrucks zur Bezeichnung eines Götterkomplexes. Es ist der Ausdruck „die Zeusentstammten Götter“ (*Διογενεῖς θεοί*). Nachdem die Vögel in der gleichnamigen Komödie des Aristophanes ihre Stadt und Mauer in der Luft gebaut und den Göttern droben nunmehr den Verkehr mit den Menschen abgeschnitten, triumphiren sie: „abgeschlossen haben wir nun die Zeusentstammten Götter“ (*ἀποκεκλῄκαμεν Διογενεῖς θεούς*, V. 1223), dass keiner mehr hindurchschreite durch meine Stadt. Zeusentstammte Götter das wären doch eigentlich nur die Kinder des Zeus. Allein erstlich ist doch Zeus selbst mit eingeschlossen und wahrlich doch auch seine Geschwister: Poseidon, kommt ja bald darauf als Gesandter zur Unterhandlung mit den Vögeln. Es ist durchaus zum allgemeinen Ausdruck geworden um ebenso viel zu bedeuten als sonst „die olympischen Götter.“ Wir finden es ebenso bei Aeschylus. „Auf alle Weise, ihr Zeusentstammten Götter, rettet die Stadt und das

Kadmosentstammte Volk“ wird gebetet in den Sieben gegen Theben (V. 301). Und die Schutzflehenden (615) „Ihr Zeusentstammten Götter hört unsere Gebete für dieses argivische Volk!“*)

6. Allerdings betete man in Griechenland auch „zu allen Göttern.“ Demosthenes beginnt seine Rede über den Kranz: „Zuerst, Athener, flehe ich zu allen Göttern und Göttinnen, dasselbe Wohlwollen, das ich stets gegen diese Stadt und gegen euch alle hege, möge mir für diesen Gerichtsstreit zu Theil werden,“ u. s. w.**). Eben so errichtete man Altäre aller Götter und Tempel aller Götter, „für alle Götter gemeinsam“ wie Pausanias zu sprechen pflegte. In Marios in Lakonien ein alter Tempel allen Göttern gemeinsam, umgeben von einem Hain (Paus. III, 22, 6). In Olympia ein Altar oder vielleicht mehrere (Paus. V, 15, 1. — V, 14, 6?). Auch unter den Bauten, mit denen Hadrian Athen schmückte, war ein Tempel aller Götter (*θεοῖς τοῖς πᾶσιν ἱερὸν κοινὸν* Paus. I, 18, 7. *τὸ κοινὸν τῶν θεῶν ἱερὸν* I, 5, 5.) Theils standen sie noch neben den Altären einzelner am Orte hervorgehobener

---

*) Es ist doch bemerkenswerth, dass schon im Homer die Anrede oder Anrufung „Vater Zeus“ nicht nur von Menschen geschieht: sondern Zeus, unser Vater (*Ζεῦ πάτερ ἡμέτερε*) redet ihn Athene an, und „Vater Zeus“ Thetis, Here, Poseidon, Helios. Hier ist es nun überall im ethischen Sinne als des zu verehrenden Herrschers und Fürsorgers. Aber dieses häufig gehörte „Vater Zeus“ auch aus dem Munde von Göttern, die im physischen Sinne keineswegs seine Kinder sind, mag doch auch dazu beigetragen haben dass sie in der Phantasie sich als „Zeusentstammte“ — „*Διογενεῖς θεοί*“ — gestalten durften. Das ethische Verständniss übrigens erfordert doch auch bei Aeschylus das *Ζεὺς Ὀλυμπίων πατήρ* Eumen. 608: *οὐπώποτ’ εἶπον μαντικοῖσιν ἐν θρόνοις*, sagt Apoll, *ὃ μὴ κελεύσαι Ζεὺς Ὀλυμπίων πατήρ . . . βουλῇ πεφαύσκω δ’ ὔμμ’ ἐπισπέσθαι πατρός*. Wo *Ὀλύμπιοι* aber, dessen Begriff sich bald ausdehnt, bald verengt, überhaupt für *θεοί* zu verstehen scheint. — Interessant ist mehr als auffallend, dass Aristophanes eine solche Göttin wie die Iris, Thaumas Tochter sonst, sich als Tochter des Zeus denken durfte: Vögel 1230. 1259.

**) *θεοῖς πᾶσι καὶ πάσαις* ist die Formel. Vgl. Aristoph. Aves. 865. Und ist auch wol nicht anders zu verstehen wenn es heisst: der Archon — *ἁπάσας τὰς νομιζομένας θυσίας ἐκαλλιέρησεν δι’ ὅλου ἐνιαυτοῦ Ἑστίᾳ πρυτανείᾳ καὶ τοῖς ἄλλοις θεοῖς πᾶσι καὶ πάσαις*, Inscr. 2347 von der Insel Syros.

Gottheiten. Z. B. nach Pausanias (VIII, 37, 7): „Ueber dem Hain der Despoina bei Magalopolis sind Altäre sowol des Poseidon Hippios als des Vaters der Despoina als auch der übrigen Götter: auf dem letzten aber ist die Aufschrift, er sei allen Göttern gemeinsam.“ In Korinth ein Tempel der Tyche mit Bildsäule. Neben ihm ist ein Heiligthum (*ἱερὸν*) für alle Götter (Paus. II, 2, 7). Im argivischen Orneä ein Heiligthum der Artemis mit Bildsäule und ein anderer allen Göttern insgemein geweihter Tempel (*ἕτερος ναὸς θεοῖς πᾶσιν ἐς κοινὸν ἀνειμένος*). Wie anderwärts den zwölf Göttern: in Thelpusa in Arkadien ein Tempel des Asklepios und ein Heiligthum der zwölf Götter (Pausan. VIII, 25, 2). Denn sobald es sich um die Bildsäulen handelte, wie sollte man Bildsäulen „aller Götter“ errichten? Es ist nicht erst nöthig, dass wir in den überlieferten Texten des Pausanias auf eine Stelle stossen von einem geheiligten Platz (das sogenannte Hierothysion in Messenien, IV, 32), der enthalte Bildsäulen von allen Göttern, welche bei den Hellenen angenommen sind, um den Unsinn (an jene Stelle durch Verderbung der Handschriften gekommen) zu empfinden. Hier ward doch eine Stellvertretung nothwendig, und hier vereinigte sich in dem Bedürfniss und der Nothwendigkeit einer Stellvertretung, einer stellvertretenden Gruppe, welche in einer übersichtlichen Anzahl die Allgötter vertrat, welche das grosse Götterregiment darstellte und daran erinnerte, welche nun gleichsam die Verehrung für alle in Empfang nahm, der Kultus mit der Kunst. Ja die Kunst allein hätte dazu drängen müssen. Aber es wirkte dahin schon noch etwas anderes: nämlich die seit Homer noch fort und fort zunehmende und anwachsende Masse und Vielseitigkeit der Götter, welche die griechische Phantasie mehr und mehr zu Gruppenbildungen trieb. Ein Gegenstand, über welchen ich in der Abhandlung über Naturreligion eingehender sprechen werde. Und wenn es unter so vielen Gruppirungen um so mehr hindrängte zu einer obersten Gruppe und obersten Repräsentation, so erinnere ich, wie ich gleich oben in der Betrachtung über Gott und Götter (S. 150) darauf aufmerksam machte, „dass die Schöpfung der griechischen Götterwelt von Anfang an ein konzentrirtes Schaffen ward:“ dass sich über den übrigen den

Griechen gleichsam näher umgebenden göttlichen Mächten, „wie eine Kuppel die olympische Göttergruppe erhob.“ Und dass ich dort dann „die Gruppe des Zeus mit seinen Kindern“ darstellte. Und da boten sich um den Zeus dar, und zwar von uns als eine Gruppe zusammengehörig aufgefasst, Apollo und Artemis, Athene, Aphrodite und Ares, Hermes. Dass eine etwas erweiterte Gruppe neben diesen seine Schwester und Gemahlin Hera und seinen Bruder Poseidon stellte, ist das natürlichste. Damit hatte man denn eine Zeusgruppe von neun Göttern. Nun kam es überhaupt auf, dass man unbestimmt gehaltene Gottheiten in Zahlen fasste, drei Charitinnen, drei Moiren, drei Erinnyen, neun Musen, und um so mehr wird es natürlich erscheinen, dass man jene höchste Gruppe durch eine bestimmte Zahl fassbarer machen wollte: und da kam man wol leicht von jenen neun Göttern dazu die beliebte zwölf zu erfassen und füllte die drei noch fehlenden Plätze einigermassen willkürlich, — wie anders? — durch Hephästos, freilich doch den nächsten Zeus- und Herasohn, durch Demeter und Hestia. Vielleicht wirkte wirklich die Kunst mit. Z. B. auch auf einem vierseitigen Altar war man mit neun Göttern in Verlegenheit, zwölf eigneten sich vortrefflich, und eine gleiche Anzahl männlicher und weiblicher, die jene neun auch nicht gewährten, war freilich auch der Phantasie willkommen, aber vor Augen zu stellen noch willkommener und dringlicher.

7. Also um so mehr dürfen wir gleich weiter anknüpfen an die eben erwähnte „Kunst“. In einem alten (*ἀρχαῖον*) Tempel in Megara waren Bildsäulen der zwölf Götter, die für ein Werk des Praxiteles gelten (*ἔργα εἶναι λεγόμενα Πραξιτέλους* Pausan. I, 40, 2). Ein sehr berühmtes und bewundertes Werk wurde das Gemälde der zwölf Götter, welches Euphranor (ein Künstler, der zur Zeit der Schlacht von Mantinea schon nahmhaft war, aber auch noch Philipp und Alexander dargestellt hat) in einem Portikus in Athen malte. Es wäre uns interessant, wenigstens die Anordnung zu wissen. Die Kunst hatte hierin wol eine sehr grosse Freiheit, sich durch malerische Rücksichten bestimmen zu lassen. Wir haben die zwölf Götter auf einem pompejanischen Gemälde; sie stehen da von links nach rechts in der Reihenfolge Hestia, Artemis, Apoll,

Demeter, Athene, Jupiter, Juno, Hephästos, Aphrodite, Ares, Poseidon, Hermes. Eine Anordnung, welche von der am gewöhnlichsten uns begegnenden, in der eine männliche und eine weibliche Gottheit zusammengestellt werden, sehr abweicht: es möchte scheinen bestimmt durch malerische Rücksichten, auf der einen Seite vorherrschend weibliche, auf der andern männliche, jene aber durch einige männliche, diese durch einige weibliche Gestalten variirt sehen zu lassen. Dass die Kunst für die Anwendung von erweiterten oder verengerten Götterkomplexen, ich möchte sagen, Götterkompendien besonders grossen Spielraum hatte, daran werden wir noch sonst erinnert. Was die Anwendung der zwölf Götter selbst betrifft, so durfte sie da, wo man wol die zwölf Götter erwarten dürfte, schon aus blosser Raumbeschränkung auch mit wenigern sich begnügen. In jenen aus einer illustrirten Iliashandschrift von Mai herausgegebenen, durch Göthe's Besprechung ja auch in weitern Kreisen nicht unbekannt gebliebenen Bildern zur Ilias sind zum ersten Buche zwei Scenen der Göttergemeinschaft im Olympus dargestellt. Nachdem Zeus der Thetis sein Versprechen gegeben, kehrt er zu seinem Saale zurück: „da erheben sich alle Götter gesammt von ihren Sitzen ihrem Vater entgegen:“ heisst es (533). Hieran schliesst sich dann sogleich, wie Hera über seine Berathung mit einer Göttin, deren Inhalt er vor ihr geheim halte, ihn anzüglich zur Rede stellt, worauf er ihr eine entschiedene scheltende Antwort giebt, dass Hera erschrak und die andern himmlischen Götter schweren Herzens wurden im Saal (570). Zu dieser Scene nun ist eine Abbildung. Auf einem Sopha sitzt Zeus perorirend in der Mitte und rechts von ihm Hera, Athene, Aphrodite, links von ihm Ares, Apollo und Hermes, der letztere stehend, und zwar etwas im Hintergrunde wie Befehle abwartend. Betreten genug sehen sie sämmtlich aus. Dies ist also die ganze Vertretung für alle jene dort versammelten olympischen Götter, mit der sich der Maler hier begnügt hat. Es schliesst sich hieran die bekannte Schlussscene des ersten Buches, dass Hephästos die eingetretene Verstimmung unter den Göttern zu heben sucht durch humoristisches Zureden und indem er anfängt ihnen Nektar herumzureichen. Auch dazu ist ein Bild. Die zum Mahle sitzenden Götter, während Hephästos geschäftig,

trotzdem dass der lahme Fuss, was wohl ausgedrückt ist, es ihm erschwert, der Hera den Becher hinreicht, sind: von Hera rechts Athene und Aphrodite, links Zeus und Ares und daneben stehend mit der Lyra und musicirend Apollo, hinter ihm die neun Musen singend. — Aber ebenso wie verkürzen, so konnte man das Zwölfgötterkompendium auch erweitern. Man konnte auch wol noch vollständigere und eindringlichere Auszüge ersinnen und darstellen. Sollte ich mir ein Kompendium aussuchen, ich würde jenes wählen, das wir auf einem Altar, der bei den Archäologen als der Altar aus der Villa Borghese bekannt ist, vor Augen haben. Ein dreiseitiger Altar, jede Seite ein oberes und ein unteres Feld und ein Bild enthaltend. Oben die zwölf Götter, je vier: zwei und zwei gegen einander ruhig stehend wie im ruhigen Gespräch begriffen, und zwar Zeus und Hera, Poseidon und Demeter, — Apollo und Artemis, Hephästos und Athene, — Ares und Aphrodite, Hermes und Hestia. Nun aber — auf den untern Feldern ganz herrlich das Leben und die Schönheit und zugleich die Hoheit und des Gesetzes Ernst zur Erscheinung bringend durch Darstellung der Charitinnen, der Horen, der Moiren. Das untere Bild also auf der ersten Seite drei Charitinnen, wie in gemessen schreitendem Tanz sich die Hände reichend, neben der Schönheit voll Ernst, ebenso wie auf der zweiten Seite die drei Horen, auch sie wie im leisen Fortschritt, deren eine eine Blume, die andere ein Blatt, die dritte eine Traube hält. Endlich auf der dritten Seite drei Moiren; wie Königinnen stehen sie Scepter haltend.

---

8. Wir gingen oben von der Stelle eines Neuplatonikers aus, in welcher dieser die zwölf Götter wirklich systematisirt hatte. Aber schon viel früher musste bei denjenigen alexandrinischen Gelehrten, welche die vollständige Götter- und Mythenüberlieferung aus den klassischen Schriftstellern, namentlich Dichtern, zusammenzustellen sich zur Aufgabe machten, z. B. auch unter dem Namen „über die Götter“ (historisch, nicht philosophisch gemeint) Bücher schrieben, sich das Bedürfniss einstellen, sich nach einer regelmässigen Fächereintheilung umzusehen, ja sich nicht nur ein Schema, sondern auch ein regelmässigeres System zu bilden, vielleicht schon

mancher unter der heute ja viele der Gelehrten beherrschenden Voraussetzung, es müsse ja wol ein solches ursprünglich vorhanden gewesen sein, ein regelmässigeres als sie z. B. aus Hesiodus entnehmen konnten. Leider ist uns auf diesem Gebiete die Litteratur ganz ausserordentlich lückenhaft. Ein Bruchstück aus einem Buche der Art darf man erkennen in einer Stelle des Dionysius von Halikarnass, in dem es ihm darauf ankommt, sämmtliche griechische Götter vor uns vorüberzuführen. Mit sämmtlichen einzeln konnte dies natürlich nicht geschehen; er bedarf dabei irgend einer Eintheilung. Und so heisst es (VII, 72): wenn man einen römischen Festaufzug sieht, so überzeugt man sich, dass die alte Bevölkerung Roms keine barbarische, sondern eine griechische war. „Man erkennt dort in den vorübergeführten Götterbildern deutlich die Bildungen und Eigenthümlichkeiten aller griechischen Götter: nicht nur des Zeus und der Here und der Athene und des Poseidon und der übrigen, welche die Hellenen unter die zwölf Götter zählen, sondern auch derer aus der früheren Generation (*προγενεστέρων*), von denen nach der Sage (*μυθολογοῦνται*) die zwölf Götter sollen geboren sein, des Kronos und der Rhea und Themis und Leto und Moiren und Mnemosyne und aller übrigen, so viele ihrer bei den Hellenen Tempel und Heiligthümer haben*), und der später seitdem Zeus die Herrschaft übernommen nach der Sage (*μυθολογουμένων*) geborenen, der Persephone, der Eileithuia, der Nymphen, Musen, Horen, Charitinnen, des Dionysos und derer aller, die als Halbgötter (*ἡμίθεοι*) geboren wurden und deren Seelen, nachdem sie die sterblichen Leiber verlassen, in den Himmel emporgestiegen sein sollen und götterähnliche Ehren erlangt haben, des Herakles, Asklepios, der Dioskuren, der Helena, des Pan unzähliger anderer.“ Ich habe aus dieser sehr bemerkenswerthen Stelle jetzt aufmerksam zu machen, wie hier die zwölf Götter als eine Generation für sich heraustreten und wie dieses erreicht ist. Ich glaube es wird manchem meiner Leser ein Ausdruck aufgefallen sein,

---

*) Nämlich er meint alle übrigen jener frühern Generation, unter denen auch verschiedene Ungethüme oder ungethümere sind, welche niemals zur Verehrung gelangten.

dessen ich mich oben bediente, dass die zwölf Götter gebildet erscheinen aus Zeus und — mit Ausnahme des Pluto — seiner Geschwister und einer Auswahl seiner göttlichen Kinder, man möchte sagen derjenigen, die in ältester anerkannter Wirksamkeit standen. Ich wusste mich über diejenigen Kinder des Zeus, die wir eben in der Gruppe finden, nicht anders auszudrücken. Bei Dionysius, richtiger gesagt, bei dem Mythologen, dem er hier folgt, finden wir nun eine sehr fassbare Bestimmung, eine Annahme ausgedacht, vielleicht auch bei dem Urheber aus Einzeltradition gelehrt unterstützt, um sich eben die Bevorzugung gerade jener zur Aufnahme in die Zwölfgötter zu erklären. Diese sind hienach alle vor des Zeus Gelangung zur Herrschaft geboren. Eine Unterscheidung, die in der Wirklichkeit bei der Berechtigung zur Thronfolge verschiedentlich eine Rolle spielte über die Bevorzugung hiebei der nach oder vor der Thronbesteigung geborenen Kinder. Und, wie man immerhin glauben dürfte, war der mythologische, doch Alexandriner zu nennende Systematiker, den wir hier vor uns haben, vielleicht in der That durch die Kenntniss und Erinnerung an solche Wirklichkeiten angeregt, vielleicht vorzugsweise durch einen darüber von Herodot erzählten Vorgang aus der persischen Hofgeschichte. Hesiod weiss davon nichts. Bei ihm werden auch diese Kinder erst geboren, nachdem Zeus König der Götter geworden ist*).

*) Diese mit Hesiod nicht stimmende Annahme, vielleicht aus demselben Mythologen, zeigt sich auch an einer andern Stelle, übrigens in demselben Kapitel, bei Dionysius (VII, 72), wo von der Erfindung des Waffentanzes, der Pyrrhiche die Rede ist, und unter den Angaben eine ist, dass zuerst den Waffentanz getanzt habe Athene vor Freude bei der Besiegung der Titanen in der Rüstung.

## Nachträgliches.

Hiermit möge die Darstellung dieses Gegenstandes nun beendigt sein. Nun will ich noch einiges, was ich mir zusammengestellt und was für diejenigen, welche sich noch ferner einmal eingehend mit dem Gegenstand abgeben wollen, nicht unwillkommen sein wird, als nachträglichen Anhang beifügen.

### A.

### Altäre und Tempel der zwölf Götter.

Wenn einige derselben auf uralte Zeiten zurückgeführt wurden, so ist das im Volksmunde natürlich, bei den Gelehrten ist es thöricht. Wir brauchten es bei der Frage über das Alter der Zwölfgöttergruppe gar nicht zu berücksichtigen. Der Altar der zwölf Götter bei Lekton auf Agamemnon, von dem Strabo XIII p. 605 (*ἐπὶ δὲ τῷ Λεκτῷ βωμὸς τῶν δώδεκα θεῶν δείκνυται, καλοῦσι δ' Ἀγαμέμνονος ἵδρυμα*). Jener am Bosporus an dem Platze, der *Ἱερόν* hiess, sollte von den Argonauten erbaut sein, Apollon. Rhod. II, 531 nebst den Scholien: und Harpocr. Phot. Suid. *ἐφ' Ἱερόν*, „*ἱερόν ἐστι τῶν δώδεκα θεῶν ἐν Βοσπόρῳ*“ gehörig zu Demosth. contra Polyclem. p. 1211. — Apollonius Rhodius III, 1085 wird gesagt, Deukalion habe zuerst Städte gebaut und Tempel errichtet. Da soll nach den Scholien im Parisinus Hellanikos gesagt haben, Deukalion habe Tempel der zwölf Götter gegründet, nach der sonstigen Ueberlieferung, er habe einen Altar der zwölf Götter errichtet (denn *τῶν δώδεκα θεῶν* mit dem Artikel wird man unter allen Umständen doch lesen müssen). — Wenn Petersen in Ersch und Gruber „Mythologie“ als nachträgliche Bemerkung zu seinem „Zwölfgöttersystem“ sagt, dass das „Zwölfgöttersystem“ schon bei der Gründung von Leontini vorkomme, nach der Erzählung bei Polyän (Strateg. V c. 5 § 2, Wölfl. p. 186), so ist das wol ein äusserst gewagter Schluss: solche Erzählungen werden ja ausstaffirt. Aber dass später in Leontini ein Altar der zwölf Götter, und zwar auf der Agora stand, das wird man daraus wol schliessen dürfen. — Strabo XIII p. 622 bei Aufzählung der äolischen Städte Kleinasiens . . . Myrina . . . *εἶτ' Ἀχαιῶν λιμήν, ὅπου οἱ βωμοὶ τῶν δώδεκα θεῶν.* Also nicht ein Altar, sondern Altäre der zwölf Götter, man sollte nach dem Ausdruck als das natürlichste glauben, zwölf, für

jeden Gott ein besonderer. — In dem ionischen Metropolis (Lydien) werden aufgeführt auf einer Inschrift (C. Inscr. 3037, der *ἱερεὺς δώδεκα θεῶν* und die *ἱέρεια* und die *διάκονοι*. In solcher Inschrift in bestimmten und bekannten Verhältnissen ohne Artikel, indem *δώδεκα θεοί* wie ein Nomen proprium behandelt wird, nicht befremdend. Die in Megara stehenden Bildsäulen der zwölf Götter, welche man für Arbeiten des Praxiteles ausgab, genossen wol keine Verehrung (*ἐνταῦθα καὶ τῶν δώδεκα ὀνομαζομένων θεῶν ἐστιν ἀγάλματα ἔργα εἶναι λεγόμενα Πραξιτέλους*) Pausan. I, 40, 2, so wenig als Euphranor's berühmtes Bild der zwölf Götter in der athenischen Halle. Dagegen in Thelpusa in Arkadien *ἐστὶ ναὸς Ἀσκληπιοῦ καὶ θεῶν ἱερὸν τῶν δώδεκα* Pausan. VIII, 25, 2. — Jener auf der Agora von Xanthos errichtete, mit metrischer griechischer und lykischer Inschrift versehene Obelisk, errichtet von einem Chersis, Harpagos Sohn, zum Denkmal an glänzenden Sieg im Ringen (im Corp. Inscr. 4269 *ἐξ οὗ τ' Εὐρώπην Ἀσίας δίχα πόντος ἔνειμεν* — es wird bemerkt, dass diese Zeile entlehnt ist aus dem Epigramm der Athener auf die Schlacht am Eurymedon) *οὐδείς πω Λυκίων στήλην τοιάνδ' ἀνέθηκεν δώδεκα θεοῖς ἀγορᾶς ἐν καθαρῷ τεμένει νεικέων καὶ πολέμου μνῆμα τόδ' ἀθάνατον. Χέρσις δ' Ἁρπάγου υἱὸς ἀριστεύσας τόδε πάντων χερσὶ πάλην Λυκίων τῶν τόθ' ἐν ἡλικίᾳ*, u. s. w.

Dies führt uns wieder nach Attika zurück, zu jener „prope portum Salaminis" gefundenen Inschrift, Boeckh. 451, Kirchh. 420, mit einer Privatweihung an die zwölf Götter für Siege in den nemeischen und isthmischen Spielen, mit den aber ganz sichern Ausfüllungen so: . . . *ΣΚΑΛΛΑΙΣΧΡΟ ΑΝΕΘΕΚΕ ΤΟΙΣ ΔΩΔΕΚΑ ΘΕΟΙΣ ΝΙΚΑΙ ΗΙΣΘΜΟΙ ΝΕΜΕΑΙ ΗΙΣΘΜΟΙ ΝΕΜΕΑΙ.*

Diese Sammlung, die ich zu meinem Bedarf mir angelegt, wird, auch wenn sie nicht ganz vollständig sein sollte, doch, hoffe ich, auch andern willkommen sein.

## B.

### Einige Platonische Stellen. Reihenfolge und Zusammenordnung der zwölf Götter.

Nachdem einmal die zwölf Götter in Bewusstsein und Anwendung gekommen, waren sie auch ausser Kultus und Volksphantasie und Kunst bei mancher Gelegenheit bequem oder anwendbar.

Wenn Plato im Phädros (246) den grossen Götterumzug um den Himmel arrangirt, wo auch die untergeordnetern, dem himmlischen angehörigen psychischen Naturen, nämlich eben auch die Seelen selbst, sich anzuschliessen suchen, auch je nach gewissen Verwandtschaften der Neigung, so ist es sehr natürlich, wenn es ihm einfiel, den Zug sich ordnen zu lassen nach den — zwölf Göttern? Nein, nach eilf. Denn es bleibt Hestia in der Götterwohnung allein zurück: von den andern Göttern aber alle, welche, in die Zahl der zwölf geordnet, herrschende Götter

sind, gehen voran, je nach der Ordnung, die jedem bestimmt ward. Was bedeutet hier dieses Zuhausebleiben der Hestia und Zerstörung der Zwölfgötterzahl? - Sie bedeutet die Platonische Ironie, das Bewusstsein, dass in dieser Zwölfzahl, die er nun eben benutzt, eine Willkür und Zufälligkeit liegt.

Gar nicht hieher gehört Plato Gesetze V, 745. Eine Stelle, von der namentlich Petersen für „die zwölf Götter" ganz falsche Anwendung gemacht. Plato theilt seinen dortigen Staat, und zwar ohne irgend eine Begründung hinzuzufügen, in zwölf sich möglichst gleiche und entsprechende Phylen: und jede Phyle soll einem Gotte geheiligt und nach ihm benannt werden: *νείμασθαι δὲ δεῖ καὶ τοὺς ἄνδρας δώδεκα μέρη . . . καὶ δὴ καὶ τὸ μετὰ τοῦτο δώδεκα θεοῖς δώδεκα κλήρους θέντας ἐπονομάσαι καὶ καθιερῶσαι τὸ λαχὸν μέρος ἑκάστῳ τῷ θεῷ καὶ φυλὴν αὐτὴν ἐπονομάσαι.* Es ist hier nicht ein Wort davon, dass diese zwölf Götter, die man zu Schutzgöttern der Phylen machen soll, die gewöhnlich so genannten „die zwölf Götter" seien. Vielmehr wäre dann der Artikel vor *δώδεκα θεοῖς* nothwendig. Auch sind *Ἑστία, Ζεὺς* und *Ἀθηνᾶ* auf der — wohl zu bemerken — von den zwölf Phylen gesonderten Akropolis zu heiligen: 745. b: wonach wol schwerlich dieselben auch noch für drei Phylen dürften verwandt worden sein. Auch wenn es p. 828 (Anf. des 8. Buchs) heisst, wo das Opferwesen besprochen wird: *ὁ μὲν δὴ νόμος ἐρεῖ δώδεκα μὲν ἑορτὰς εἶναι τοῖς δώδεκα θεοῖς ὧν ἂν ἡ φυλὴ ἑκάστη ἐπώνυμος* — so ist auch das gar nicht so gesprochen, als wären die bekannten zwölf Götter dabei vorausgesetzt. Dieses alles ist von Petersen in seinem „Zwölfgöttersystem" ganz falsch genommen. Dass Plato, wie Petersen auch sagt, den Pluto als einen der zwölf Götter setzt, das ist auch falsch. Plato sagt (p. 828): „Den Gottesdienst der chthonischen Götter und derer, welche mit dem Namen der himmlischen Götter zu belegen sind und der ihnen sich anschliessenden muss man nicht vermischen, vielmehr sondern, indem man in dem Monate des Pluto, dem zwölften Monate, (dies hat Petersen falsch construirt und verstanden „dem zwölften Gotte") den chthonischen Göttern gewährt was ihnen zukommt."

Es ist später auch wol geschehen, und ist das ja nicht zu verwundern, dass man die zwölf Monate unter den Schutz je eines der zwölf Götter gestellt. Das bekannteste Beispiel ist freilich aus einem römischen Kalender (das Calendarium Colotianum bei Orelli II, 380. Mommsen J. Neap. 6746), in welchem bei jedem Monate angegeben ist die Tutela des Gottes. Wobei für uns, die wir das Griechische behandeln, der Bemerkung werth ist, wenn man je die Tutelargottheiten der sechs ersten und der sechs letzten Monate zusammenstellt, dass man erhält: Juno Jupiter, Neptun Ceres, Minerva Volcanus, Venus Mars, Apollo Diana, Mercur Vesta, das ist diejenige Zusammenrangirung der männlichen und weiblichen Götter, wie sie bei den Griechen bei den Zwölfgöttern sich zu zeigen pflegt, während die officielle römische eine andere war (s. Marquardt IV, 24): wie in dem lectisternium für die zwölf Götter (vom Jahre v. Chr. 217) auf 6 Pulvinarien (Liv. XXII, 10): wo zusammen-

kommen freilich Jupiter und Juno, Mars und Venus, Apollo und Diana, aber Neptun und Minerva, Vulkan und Vesta, Merkur und Ceres. Ein runder Altar, bei Millin gall. myth. XXVIII. XXIX und leider kann ich mich eben des weitern nicht über ihn unterrichten — „enthält die Zeichen des Thierkreises um den Altar vertheilt; jedes Zeichen hat die Attribute der Gottheit, die dem Monat vorsteht.“ Diese Attribute ergeben für jeden Monat dieselben Gottheiten wie in jenem Kalender. Auf demselben Altar aber sind auch noch die zwölf Köpfe der zwölf Götter in die Runde gebildet, und diese sind, an und für sich und auch durch ihre Attribute unverkennbar, in einer ganz andern Reihenfolge: von Zeus etwa angefangen (denn warum sollte man sie römisch benennen?) nach rechts: Zeus, Athene, Apollo, Here, Poseidon, Hephästos, Hermes, Demeter, Hestia, Artemis, Ares, Aphrodite (zwischen diesen beiden ein Eros schwebend).

Die griechische Zusammenordnung hat man auf dem Borghesischen Altar, und in dieser Reihenfolge: Zeus Here, Poseidon Demeter, Apollo Artemis, Hephästos Athene, Ares Aphrodite, Hermes Hestia. In derselben Zusammenordnung werden die zwölf Götter gegeben bei dem Scholiasten zu Apollonius Rhodius II, 535 im Cod. Parisinus. Zwar steht jetzt so: *Ζεὺς Ἥρα, Ποσειδῶν Δημήτηρ, Ἀπόλλων Ἄρτεμις, Ἄρης Ἀφροδίτη, Ἑρμῆς Ἀθηνᾶ, Ἥφαιστος Ἑστία*: und wenn wir auch die Abweichung in der Reihenfolge abzuändern kein Recht haben, das werden wir doch wol sicher annehmen dürfen, dass die beiden letzten Paare *Ἑρμῆς Ἀθηνᾶ, Ἥφαιστος Ἑστία* nur durch Abschreiberirrthum so lauten für *Ἥφαιστος Ἀθηνᾶ, Ἑρμῆς Ἑστία*. In der andern Ueberlieferung jenes Scholions *εἰσὶ δὲ οἱ δώδεκα θεοὶ οὗτοι· Ζεύς Ἥρα Ποσειδῶν Δημήτηρ Ἑρμῆς Ἥφαιστος Ἀπόλλων Ἄρτεμις Ἑστία Ἄρης Ἀφροδίτη καὶ Ἀθηνᾶ* ist überhaupt Reihenfolge und Zusammenordnung aufgegeben.

# Naturreligion.

## Naturreligion.

I. „Auch an dieser Stelle möchte ich zureden, man gebe doch den Satz auf, die griechische Religion sei eine Naturreligion: ein Satz, welcher gar an die Spitze griechischer Religionslehre gestellt, wie auch geschehen, durchaus geeignet ist, das Verständniss der griechischen Religion zu verbauen: die, soll es einmal ein Wort sein, vielmehr durch und durch eine ethische Religion zu nennen wäre. Wir wollen einen Blick gen Himmel thun: Helios ist ein grosser Gott: hat deshalb der Grieche die Sonne angebetet? Nimmermehr." Und so weiter, wie ich Seite 98 der ersten Ausgabe (oben S. 118) geschrieben, was ich bitten muss bei dieser Gelegenheit nachzulesen.

Diese Stelle und jener Ausdruck, die griechische Religion sei keine Naturreligion, dieser Satz und Grundsatz hat damals, wie sich zeigte, die Mythologen als etwas ganz unerwartetes betroffen. Und allerdings mögen „Naturreligion" und „ethische Religion" die Gegensätze zweier auseinandergehenden Auffassungen wohl bezeichnen und mit zwei Schlagwörtern ausdrücken. Ein Berichterstatter über mein Buch (Centralblatt 1856 No. 4), ein in der klassischen Philologie vielfach verdienter Mann, fasste und bezeichnete dies als „den Grundgedanken, der sich durch alle Abhandlungen hindurchziehe, dass die der griechischen Mythologie und Religion zu Grunde liegende Anschauungsweise nicht eine natursymbolische, sondern eine durchaus ethische sei" u. s. w.; am offensten sei jene Ansicht an der obigen Stelle ausgesprochen. Ich muss hier die Bemerkung einschieben, dass eine „durchaus" ethische, wie der Verfasser sagt, und eine „durch und durch" ethische, wie ich geschrieben, nicht dasselbe ist, und solche plötzliche

Umsetzungen der von mir gewählten Worte, so häufig ich sie zu erleiden habe, ich doch sehr entschieden bei jeder Gelegenheit zurückweisen muss. Nachdem der Verf. hierauf jene meine Worte angeführt: „Helios ist ein grosser Gott: hat deshalb der Grieche die Sonne angebetet? nimmermehr!“ fährt er also fort: „Allein ist der Wagenlenker mit den Strahlen ums Haupt, ist der in ewiger Schönheit glänzende Jüngling mit den fernhin treffenden Geschossen deshalb weniger eine Personifikation der Sonne mit ihren Strahlen, weil der plastische Sinn der Griechen an die Stelle des todten Himmelskörpers eine lebendige, menschenähnliche Gestalt setzte?“ Ei! für das Natursymbol im allgemeinen, wie der Verfasser eben sagte, tritt hier doch schon die Personifikation auf, wegen des plastischen Sinnes der Griechen. Wie wäre es denn, wenn eben der plastische und sehr plastische Sinn der Griechen sie noch einen Schritt weiter geführt hätte und von der Personifikation zur Person gekomman wäre? Nun: des Verfassers eigener plastischer und griechischer Sinn reichte so weit nicht. Für ihn lag hinter der Personifikation nichts mehr: aber für den Griechen. Doch die Verwirrung der Begriffe! Ich habe darüber dass „der wesentliche Unterschied zwischen der Verehrung der Sonne und des Sonnengottes diesem Gelehrten nicht fasslich gewesen“ schon oben jetzo bei jener Stelle (S. 119 Anm.) etwas hinzugefügt. Den eignen Worten des Verfassers gegenüber wird man sich nun noch durch etwas drittes, ganz anderes, betroffen fühlen, dass der Verfasser sich also den Homerischen Gott „mit der Strahlenkrone“ vorstellt, dass er für den Homerischen Sonnengott den Apollo hält, während es Helios ist, der auch kein Jüngling ist.

II. Zu denen, welche den Satz, „die griechische Religion ist eine Naturreligion“ an die Spitze gestellt, gehört Preller, dessen griechische Mythologie nachher ein so verbreitetes Grundbuch geworden und zuerst 1854 erschienen, in zweiter Auflage 1860, dann vor einigen Jahren eine dritte Auflage dringend und schleunig nothwendig machte (1872). Preller hatte in der Philologenversammlung zu Jena im Jahre 1846 einen Vortrag gehalten „über das Zwölfgöttersystem der Griechen,“ dessen Anfang, und wir müssen diese grundlegende Stelle eine ziemliche Strecke weit verfolgen, also lautete:

„Die Religionen des Alterthums sind Naturreligionen, d. h. die Gottheit ist in ihnen nicht als etwas über die Natur Erhabenes und von ihr spezifisch verschiedenes gesetzt, sondern als etwas der Natur Immanentes, bei allen ihren Wandlungen und ins Unendliche mannichfaltigen Gestaltungen Betheiligtes, bald als mithandelnd, bald als mitleidend. Eben deshalb sind diese Religionen nothwendig Polytheismus, sie sind fern von dem Streben, das Wesen der Gottheit theoretisch begreifen zu wollen, sondern sie sind der unmittelbare Genuss derselben, das sinnliche oder ästhetische Begreifen des unsichtbaren Dämonischen, wie es in der Natur lebt und webt. Die Gottheit ist ihnen die allgemeine Weltseele, die alles begeistigt, am deutlichsten aber da hervortritt, wo irgend eine eminente Kraft oder Wirkung sich bethätigt. Nicht die Wolke erzeugt den Blitz, sondern die Hand des Zeus in ihr; nicht der Baum treibt seine Blüthen und Früchte, sondern die Dryade in ihm; nicht der begabte Mensch handelt, sondern es ist der Genius in seiner Brust, welcher durch ihn denkt und handelt."

In dieser ganzen Stelle ist nicht ein einziges Wort richtig. Ich bemerke zuvor, dass ich immer die griechische Religion, um die es uns zunächst zu thun ist und von welcher ja nach Preller alles, was von den Religionen des Alterthums gesagt wird, ebenmässig gilt, im Auge haben werde. Es heisst also: „Eben deshalb sind diese Religionen nothwendig Polytheismus." Eben deshalb? Ich sollte meinen, die Immanenz der Gottheit in der Natur ergebe den Pantheismus. Eleaten. Spinoza. Was wir in neuerer Zeit mit dem technischen Namen Naturphilosophie belegten war Pantheismus. Philosophie weil es eine Ansicht der Gelehrten war gegenüber der herkömmlichen Religion, die keine Naturreligion war, sondern einen Gott ausserhalb und oberhalb der Natur annahm, ganz so wie die griechische Religion ihre Götter. Wobei übrigens das Verhältniss noch eine verschiedene Auffassung zulässt. Dem Griechen offenbarte die Natur Gott, hoffentlich auch einem freundlicheren Christenthum: ein unfreundlicheres neigt zu dem was F. H. Jacobi aussprach: Die Natur verbirgt mir Gott.

„Sie sind fern, heisst es weiter, das Wesen der Gottheit theoretisch begreifen zu wollen." Als ob irgend eine Volks-

religion das Wesen der Gottheit theoretisch begreifen will. Die Volksreligion beruht nicht auf Theorie und Begreifen, sondern auf Glauben und Wunder. Nicht die Gottheit will sie begreifen, sondern um die Natur und die Schicksale und die Leiden und Freuden des Lebens — und diese den Menschen treffenden Schicksale, sage der Mensch selbst muss nicht weggelassen werden, wenn man von der Religion spricht, was Preller in einer auffallenden Weise thut — zu begreifen setzt sie ein Göttliches, schafft ein über alles jenes hinaus Mächtiges, eine Gottheit, je nach ihrer Eigenthümlichkeit eine oder viele, mehr oder weniger ausgestaltet, auch die eine, wie der jüdische Gott. Die Theorie, wenn sie erwacht, bleibt den Philosophen oder Theologen überlassen: sie findet, wie jede Theorie, Thatsachen vor, die ihr nicht mehr naiv einleuchten; „der Anfang aller Philosophie ist die Verwunderung“ sagt Aristoteles.

Ferner: „die griechische Religion ist der unmittelbare Genuss der Gottheit, das sinnliche oder ästhetische Ergreifen des unfehlbaren Dämonischen wie es in der Natur lebt und webt.“ Wie? diejenige Religion, welche die griechische Tragödie schuf, ist blosser Genuss? „Das sinnliche oder ästhetische Ergreifen des unsichtbaren Dämonischen, wie es in der Natur lebt und webt,“ das heisst doch nichts anderes als: das Umsetzen des wirkenden dämonischen in der Natur in plastische Gestalten und Geschichten, das ist also die Annahme der Nichtimmanenz des Dämonischen in der Natur, während der Verfasser oben die Immanenz behauptete und hier also das Gegentheil sagt. Und soll unter der sogleich folgenden „Weltseele“ — „die Gottheit ist ihnen die allgemeine Weltseele,“ u. s. w. eine immanente, wie die Platonische, die aber nicht Gott ist, sondern von Gott hineingelegt, verstanden werden, so steht das, indem es wieder auf die Immanenz gehen würde, mit dem unmittelbar vorangehenden wiederum in Widerspruch. Ist aber die Meinung, die Gottheit, die Götter seien der Ausdruck davon, dass in der Welt nicht blosse todte Materie ist, sondern ein Geistiges wirkt, das also davon abgetrennt und herausgehoben wird, so ist das wahr: „der Grieche ist, recht im Gegensatz eines neuern schroffen Materialismus, der ausgemachteste Spiritualist, wie ich oben sagte (S. 111), hebt aber wieder die Behauptung von der Immanenz auf.

„Nicht die Wolke erzeugt den Blitz, sondern die Hand des Zeus in ihr.“ Ich meine, Zeus erzeugt auch die Wolke selbst, durch Schütteln der Aegis z. B.: dass er die Hand in der Wolke hält, wo steht denn das?

„Nicht der Baum treibt seine Blüthen und Früchte, sondern die Dryade in ihm.“ Das ist ein ganz falsches Faktum, das der Verfasser annimmt: diese Vorstellung ist gar nicht griechisch. Wie wir oben gesehen, S. 114 ff.

„Nicht der begabte Mensch handelt, sondern es ist der Genius in seiner Brust, welcher durch ihn denkt und handelt.“ Ja das ist die stoische Lehre vom Dämon im Menschen. S. oben S. 170.

Nach der griechischen Religionsvorstellung heisst es vielmehr: selbst die Natur, in so fern sie sich im menschlichen Willen und Handeln zu äussern scheint, wird nicht einmal als immanent gedacht, sondern selbst hier wird eine Einwirkung eines übermächtigen göttlichen angenommen. (Im Christenthum auch, nur dass hier die Einwirkung zum Bösen einer ihrer Natur nach bösartigen und verderblichen Macht zugeschrieben wird, einem Princip des Bösen — welche die griechische Religion nicht kannte.)

Aber es scheint zweckmässig, Preller noch ein wenig weiter zu vernehmen. Unmittelbar nach dem Obigen fährt er fort:

„Aber der Gegensatz zwischen Monotheismus und Polytheismus ist kein absoluter. So gut die monotheistischen Religionen ihre polytheistischen Anwandlungen haben, ebenso gut ist auf der andern Seite ein monotheistisches Bedürfniss und ein entsprechendes Bestreben bemerkbar. Und zwar offenbart sich dieses vornehmlich unter zwei Formen, unter der des zu möglichster Einheit gesteigerten Zeusbegriffs und unter der die Vielheit der Götter möglichst zur Einheit sammelnden Gruppenbildung.“

Ich habe diese Stelle von der obigen, an welche sie sich anschliesst, getrennt, weil hier einmal ein richtiger Satz dazwischen tritt. Allein in der Anwendung auf die griechische Religion sind wir sogleich wieder im Unrichtigen und Befremdlichen. Man höre doch auch nun etwas von der Ausführung über diesen monotheistischen Zeus: „Zeus ist den

Alten der Gott schlechthin“: der griechischen Volksreligion? nimmermehr: dem Stoiker etwa, der seinen die Welt durchdringenden Gott unter andern auch Zeus nannte: „der oberste und königliche Gott“ — wenn der oberste Gott, so erinnert er eben nothwendig an die Götter ausser ihm. „Das herrschende Princip“ — nimmermehr ist Zeus „ein Princip“ in der griechischen Religion.

„Das herrschende Princip im Natur- und Menschenleben, im Staats- wie Privatleben, das allgemeine *ἡγεμονικόν*, wie sich etwa die Griechen ausdrücken“: nicht die Griechen, sondern die Stoiker, zu deren philosophischen Kunstausdrücken das gehört. Schon im Homer, wird dann noch weiter gesagt, sei im Zeus „ein monotheistisches Streben deutlich angelegt.“ Wenn dies wahr wäre, wenn die hervorragende Stellung des Zeus im Homer bereits als monotheistisches Streben zu deuten wäre, dann sähe man erst recht, wie wenig dieses Streben bei den Griechen zu bedeuten hatte, da der Grieche nie in so vielen Jahrhunderten zum Monotheismus kam, dieser ihm bei allen Erhabenheiten des Zeus widerwärtig blieb: ja dass sogar der Stoiker die polytheistische Anschauung nicht aufgab: wie wir an seinem Ort uns das alles vorgeführt. Und wenn Preller die Worte, die er hier dem monotheistischen Zeus gewidmet, mit den Worten schliesst, dass also schon von Homer sein Zeus deutlich mit monotheistischem Bestreben angelegt sei, und „dass die folgenden Dichter, Künstler und — so sagt Preller — Philosophen dieses weiter fortgeführt haben, so weit es der Geist ihrer angestammten Religion nur irgend ertrug“, so könnten wir nur sagen, der Monotheismus sei so weit fortgeführt als es der angestammte griechische Geist ertrug. Und von diesem Geiste soll uns klar sein: der Grieche mit einer monotheistischen Volksreligion, eine griechische Volksreligion mit einem Gott ist ein undenkbarer Begriff, ist ein Widerspruch in sich selbst.

Aber schwer zu denken, wenn man es nicht sähe, wäre auch das, wie man über den monotheistischen Zug in der griechischen Volksreligion sprechen kann und dabei diejenigen Faktoren vergessen, in welchen er wirklich liegt, die Moira — der auch Zeus unterworfen ist und sich zu fügen hat — und die Abstraction der aus allen den vielfach getheilten gött-

lichen Wirksamkeiten und Persönlichkeiten zur Erscheinung kommenden göttlichen Macht und Wirksamkeit, — *θεός* und und *ὁ θεός, τὸ θεῖον, τὸ δαιμόνιον* — „Gott“ und „der Gott,“ „das Göttliche,“ „das Dämonium.“ — Worüber wir uns ja auch oben werden klar geworden sein.

„Aber zweitens, sagte nun Preller, wird Einheit durch Gruppenbildung der Götterwelt erzielt.“ Und nun wird auseinandergesetzt, dass der Grieche nämlich gern, nach einem geistreichen Worte von Welcker, nicht sowol einzelne Götter angebetet als ganze Akkorde von Göttern. „Die Einheit eines göttlichen Begriffs wird gleichsam gespalten und über mehrere Personen, welche aber nothwendig zusammengehören, vertheilt, z. B. der Begriff des Schicksals über die Mören, der der Dichtung über die Musen, u. s. w. Und solcher Gruppen sind namentlich in der griechischen Religion unendlich viele“ . . . Der Leser wird seinen Ohren nicht trauen. Es soll ein monotheistisches Streben nachgewiesen werden und man setzt uns auseinander wie der Grieche einen unendlich grossen Hang gehabt, wo ein Gott genügt hätte, eine ganze Anzahl zu bilden, neun Musen z. B. für eine!

Und bei den Gruppen hat sich Preller wieder nicht klar gemacht den Unterschied. Allerdings ist da eine Art solcher Gruppen, von denen allerdings man sich so ausdrücken mag, dass sie einen Begriff vertreten und bei einem weniger bildungsreichen Volke in der Einheit der Vertretung hätten bleiben können, wie sie ja bei den Griechen selbst oft genug auch in der Einheit auftreten, Musen, Moiren, Charitinnen, Erinnyen. Eine andere Art aber von Gruppen sind diejenigen, von welchen man sagen könnte, sie stellen einzelne Phasen des Begriffs dar, der eine koncentrirtere Vertretung in einem Gotte hat, um den als ihrem höhern sie nur einen Kreis, eine Gesellschaft, ein Gefolge bilden, ihm gegenüber niedrigere Dämonen, für welche der Grieche auch bestimmte, technische Bezeichnungen hat (als *πάρεδροι, πρόπολοι* Lob. Agl. 1235): die oft auch ihren Antheil an der Kultusverehrung haben. Denn sagte ich, man könnte sagen, sie stellen gewisse Phasen des von jenem Gotte koncentrirter vertretenen Begriffs dar, so muss ich sogleich hinzusetzen, vermöge der Gestalt, welche sie unter der griechischen Berührung sogleich ge-

winnen, erstehen sie zu seinen Gesellen und Genossen. Eine Gruppe dieser Art ist z. B. die Gruppe der Heilgötter. Sie ist sehr verständlich. Um Asklepios also gesellen sich Hygieia, Iaso und Panakeia — welche beide gewiss jedem Leser des Aristophanes aus der drastischen Scene im Plutus (701) im Gedächtniss geblieben, wo im epidaurischen Asklepiostempel der blinde Plutos geheilt wird und sie den selbst fungirenden Asklepios begleiten. Ferner Epione, Aigle, Telesphoros. Da haben wir also in den Benennungen deutlich Gesundheit, Heilung, Kunde jeglicher Heilmittel, Linderung, heiteres Aussehen, zu Stande kommen der völligen Genesung. Aber das werden nun eben gleich lebendige, bewegliche Gestalten und Persönlichkeiten, wenn's beliebt legendenhaft verflochten, in Verwandtschaftsverhältniss gesetzt. Ihre Namen so zu gestalten, dass die Form desselben, von der appellativischen unterschieden, gleich die Form eines Eigennamens an sich trage, findet der Grieche gar nicht konsequent nöthig. Unter den obigen haben, wie man sieht, drei die ausgeprägte, denn solcher Zusatz ist nöthig, also die ausgeprägte Form von Eigennamen, Iaso, Panakeia, Epione, nicht Hygieia, Aigle, doch auch nicht Telesphoros. Nun aber wollen wir von dieser Stelle doch nicht weiter gehn, ohne von hier aus einen vergleichenden Blick zu thun auf die Römer. Denn wir werden hier erinnert an jene Verzeichnisse, wie sie in den priesterlichen Büchern aufgereiht waren von Göttern, welche als die Schutzheiligen jedes einzelnen Momentes eines menschlichen Handelns oder Leidens galten.

Welche Begriffsschemen bleiben das trotz ihrer personifizirten Namen. Auch solche diesen sich anschliessende Gottheiten der Römer, die einen tiefern Gehalt und breitern Inhalt haben, wie Fides, Aequitas, Salus gelangen doch schon in ihrer Vereinzelung zu keiner rechten Vollexistenz: während ähnliche griechische erstehende Wesen gleich auch von uns anders empfunden werden nach dem Typus einer gesellschaftlichen Welt, zu der auch sie hineintreten. Alle solche Gestalten sind wie jene in den Mährchen schlafenden verwünschten oder verwunschenen Prinzen, Prinzessinnen, die einer Berührung harren um zum Leben zu erwachen. Wenn dem Griechen nun die ganze Welt voll ist solcher geahnten, noch nicht gesehenen oder ausgesprochenen göttlichen Wirksamkeiten, so hat er in seiner Ge-

fühlsstimmung gegen die Welt und in seiner plastisch poetischen Phantasie jeden Augenblick die Theilnehmung und die Zauberruthe, unter deren Berührung die schlummernden Erscheinungen belebt und bewegt werden.

Ich will neben jenes Beispiel von den Heilgöttern noch ein anderes, gewiss auch sehr interessantes stellen, um so mehr, da es gar nicht ohne den Versuch unnöthiger Deutungen geblieben ist.

In den Thesmophoriazusen des Aristophanes (V. 295) wird gebetet:

„Heilige Stille herrsche!

flehet zu den beiden thesmophorischen [gesetzbringenden] Göttinnen, der Demeter und der Kore, und zum Plutus und zur Kalligeneia und zur Kurotrophos und zum Hermes und zu den Charitinnen. . . . .“ Das sind also ein ähnlicher Kreis um Demeter und Kore „die Gesetzbringerinnen“, wie dort von Heilgöttern um Asklepios. Sie beziehen sich alle, — nach dem Gedanken, dass jene Göttinnen durch die Gabe des Getreides und Belehrung über seinen gedeihlichen Anbau die Gründerinnen festen, gesetzlichen, gedeihlichen Staatslebens und, was dessen die Grundlage ist, Ehe- und Familienlebens geworden sind, — auf das letztere, auf das Gedeihen der Kinder und die Gaben, die man ihnen wünscht und erfleht. Es sind: Reichthum, Schöngeburt, nahrhaftes, gesundes Heranwachsen — und diese drei sind Gottheiten, die ganz den obigen, den Asklepios begleitenden Heilgottheiten entsprechen: — es treten hier noch hinzu Hermes, ohne Zweifel als der Beaufsichtiger der Gymnasien, also Körperkräftigkeit und Körpergeschicklichkeit, und — eben so unerwartet als verständlich und charakteristisch: die Anmuthen: und was liegt hierin nicht alles! Die Stelle ist so verstanden und in solche Analogie gebracht vollkommen klar und durchsichtig mit allen darin auftretenden Figuren. — Uebrigens gehört zu dieser Klasse von Gruppen auch jene allbekannte, grosse des Dionysos mit seinem Kreise von Satyrn, Silenen, Bacchanten, und noch manchen anderen sich anschliessenden Gestalten.

Bis zu welchem Grade der Ausgestaltung die Gestalten gelangten, das war verschieden und hing von Umständen und auch Zufälligkeiten ab.

Doch wir kommen nun zu der dritten Art von Gruppen.

Man könnte ganz genau genommen sagen dritten und vierten: wir wollen sie, wofür Gründe sind, lieber zusammennehmen. Das sind solche Gruppen, welche entstehen in dem Zuge und in der Tendenz die jedesmal vorhandenen Götter zu sondern und zu gruppiren, theils um nicht in eine ungegliederte Masse hineinzuschauen, was schon für das griechische Kosmosgefühl unbehaglich und unmöglich war, theils für Kultusordnung und Lebensinstitutionen und Gedankenkombinationen. Man könnte im grossen sagen, diese Gruppirungen der Götter gingen vor sich nach ihrer Rangordnung, nach ihren Wohnsitzen und Aufenthaltsstätten, nach ihren Eigenschaften und Wirksamkeiten. Aber genau trennen lässt sich das nicht. Da haben wir nun, um einiges anzuführen, Heroen, Dämonen und Götter. Wir haben die obern (auch wol himmlische und olympische genannten) Götter, und zunächst aus diesen heraus noch die konzentrirte Gruppe der zwölf Götter: die irdischen, die unterirdischen. Die Meergötter. Die ländlichen, die städtischen Götter, die Volks- und Familienstammgötter (*πατρῷοι, γενέθλιοι*), die stadtgründenden und erzväterlichen Götter oder Heroen (*κτίσται, οἰκισταί, ἀρχηγέται*). Die Gymnasialgötter. Die einer Gemeinde oder Gewerbe oder Genossenschaft namengebenden Götter oder Heroen (*ἐπώνυμοι*). Die Hausgötter (*ἑστιοῦχοι*). Die Ehegötter. Die Schwurgötter. Die Asylgötter (*ἱκέσιοι*). Die rettenden Götter und die abwehrenden Götter (*σωτῆρες, ἀποτρόπαιοι*, Xen. Hell. III, 3, 4). Die schuldreinigenden (*καθάρσιοι, λύσιοι*) u. s. w. Diese Art der Gruppirungen ist es, wodurch sie in Wahrheit „unendlich viele“, werden, theils grössere und breitere Gruppen, theils kleinere, beginnend von zwei, drei Gottheiten zusammen. Die Einzelmotive sind die mannigfaltigsten, zum Theil sehr innerliche und feinere, wie jene Gruppe von Zeus und Athene und Apollo, die wir schon früher einmal zu verstehen suchten. Zeus aber wieder mit Apollo in so fern Apollo Orakelgott ist und Hypophet der Eingebungen des Zeus. Apollo mit Artemis und Leto, Apollo mit den Musen, Apollo, weil Ferntreffer, als abwehrender Gott (*Ἄπολλον ἀποτρόπαιε!*), wo er denn wieder mit Zeus (*Ζεῦ ἀλεξῆτορ* Oed. Col. 143) und mit Herkules gruppirt, mit Herkules, der auch selbst wieder so mannigfache Verbindungen findet, Herkules und Hebe, Herkules und

Athene, Herkules mit dem Kreise des Dionysos, Herkules mit Theseus und Hermes als Gymnasialgott. Pausanias sagt einmal, indem er in einem Gymnasium die Bildsäulen von Hermes, Herakles und Theseus erwähnt: „denn diese in den Gymnasien zu ehren ist bei allen Hellenen und auch schon bei vielen der Barbaren Gebrauch“ (IV, 32, 1). Allein es sind damit die Gymnasialgötter noch nicht erschöpft: und erinnern wir uns dass unter ihnen auch Eros ist, der doch sonst mit Aphrodite und sonstigen Liebes- und Ehegöttern gruppirt, so haben wir zugleich auch daran ein besonders gutes Beispiel von der Verschiebbarkeit dieser Gruppen im griechischen Götterthum, von der Beweglichkeit, die dennoch in dem ganzen Götterreigen verbleibt. Dieses sind die Gruppirungen des griechischen Götterthums, von denen es in Wahrheit heisst cum gratia in infinitum. Denn sie nehmen mit wachsenden Kulturanschauungen und diesen sich anschliessenden Staats- und Lebenseinrichtungen stets zu, und auch die einzelnen in sich erhielten Zuwachs.

Ich habe hiebei etwas eingehender verweilt, als es unser augenblicklicher Bedarf an dieser Stelle wol erforderte. Aber die Gelegenheit war gut, um den Gegenstand zu voller Anschauung zu bringen und das zu ergänzen, was ich innerhalb des Aufsatzes über das fälschlich so genannte „Zwölfgöttersystem“ nicht so ausführlich einfügen mochte. —Die Erscheinung nun dieser Art Gruppen im Ganzen und ihr Interesse und ihre Wichtigkeit kennt Preller: zu welchem wir noch zurückzukehren und ihn ein klein wenig noch weiter zu hören haben: „Und solcher Gruppen, sagt er also, sind namentlich in der griechischen Religion unendlich viele. Es ist eine der interessantesten Aufgaben, sie in allen ihren höchst verschiedenartigen Wendungen und Zusammensetzungen zu verfolgen, wie sie sich allen möglichen Beziehungen anschliessen, physischen und ethischen, lokalen und naturalen. So angesehen verliert die griechische Götterwelt von selbst den Charakter der polytheistischen Zerstreutheit, sie wird ein grosses, in sich sehr schön und harmonisch abgestuftes, in pyramidalen Schichtungen allmählich zu einem Gipfel emporstrebendes Pandämonium.“

Wo sind wir hingerathen? Wir sollten ja auf den Monotheismus kommen. Und kommen auf ein Pandämonium, ja

freilich auf ein gegliedertes. Aber so zwingend ist die Wahrheit von dem Gegentheil dessen, worauf Preller seinen Sinn gesetzt, so unentfliehbar der wahre Charakter und der schöne Charakter der griechischen Vielgötterwelt, dass auch Preller, herumgeworfen in falschen Wegen und in Unklarheit, zuletzt anlandet bei einem richtigen und schön ausgedrückten Satze, den wir gern zu dem unsrigen machen, von „dem grossen, in sich sehr schön und harmonisch abgestuften, in pyramidalen Schichtungen allmählich zu einem Gipfel emporstrebenden Pandämonium.“ Ja wäre der griechische Geist öfter so über Preller gekommen, oder wäre er ein für allemal über ihn gekommen!

III. Mit diesem Princip, und mit dieser Art der Ausführung also ist Preller's Buch, die „griechische Mythologie“ gearbeitet und kommt es alles grell und ausgiebig darin zur Erscheinung. Und jenes Buch also ward der grosse Sammelteich so unreinen Wassers, aus dem die Gelehrten ihren Durst stillten. Dass der Gesundheitszustand dabei nicht der beste sein kann, versteht sich. Ueber dieses Buch war ich nach der dritten Auflage veranlasst mich auszusprechen (1873):

L. Preller griechische Mythologie. Erster Band. Theogenie und Götter. Dritte Auflage von E. Plew. Berlin, Weidmann'sche Buchhandlung 1872.

Preller's Mythologie, sagte ich, ist eines von jenen sonderbarenBüchern, die direkt und indirekt, ausgesprochen oder fühlbar die Tendenz verfolgen, die griechische Religion und die ihr entsprossenen Gestaltungen so zu erklären wie sie nicht sind — eine Richtung, welche entspringt aus Mangel an Kongenialität eben mit dem Griechenthum — sie anders zu verstehen als sie auf jeder Seite, in jeder Zeile der Schriften der klassischen Zeit und der Kunstwerke sich offenbaren, sie da zu suchen, wo sie nicht sind. Man sollte meinen, der griechische Zeus manifestire sich auf Stegen und Wegen, dass man ihm gar nicht entgehen könne. Aber nein: verstehen können wir ihn aus dem allen nicht: aber wohl aus — diâus pitâ. Das wäre sonderbar, selbst dann, wenn wir bei den Sanskritanern über diese oder diesen diâus und über diâus pitâ so unanstösslich und so übereinstimmend unterrichtet würden als das Gegentheil der Fall ist. Wer sich eine kleine Blumenlese darüber von Bopp bis Max Müller, diesen gar sehr

eingeschlossen, angelegt, wird das anerkennen. Was die Bedeutung anbetrifft, so ist es angenommen und anzunehmen, dass darin die sanskritanische Wurzel liegt, welche den Begriff „glänzen“ ausdrückt. Ob man nun aber mit diâus pitâ ruft etwa Lichtvater oder Himmelsvater oder Glanzvater oder Himmel Vater: darüber wird man ungewiss bleiben. Auch in welchem Sinne „Vater“ gemeint sei. Auch welcher Bedeutsamkeit die Gottheit sei, zu der dort diese Ansprache gefunden wird. Und über Preller's Keckheit vom „höchsten Gott“ muss man erstaunen. Uns kann einiges besonnene Nachdenken a priori sagen, dass wir unter allen Umständen aus einem vedischen oder sonstigen sanskritanischen diâus pitâ — welches Interesse das sonst haben und welcher brauchbaren und interessanten Verwendung es sonst auch fähig sein mag — für das Verständniss und die Erscheinung des Zeus in der griechischen Volksreligion eben so viel gewinnen würden und werden als für das Verständniss von divus Augustus — wo wir in divus dieselbe Wurzel haben. Wiewol ich kaum bezweifeln möchte, dass wir schon einen und den andern Lehrer in unsern Gymnasien haben, der divus Augustus sanskritanisch übersetzen lässt „der glänzende Augustus.“ — Natürlich werden nun bei jener Richtung, bei jenem Zuge von der wirklichen griechischen Religion hinweg — und es wurde dieser kritische Grundsatz bekanntlich auch offen aufgestellt — Homer, Aeschylus, Sophokles als unreine Quellen für die Erkenntniss der griechisehen Volksreligion angesehen.

Man schaudert förmlich, in der Mitte des neunzehnten Jahrhunderts, ziemlich ein Jahrhundert nach Herder, hinter Wolf, hinter Göthe bei einem deutschen Gelehrten, Alterthumsgelehrten Ansichten über das Homerische Epos, über das Volksepos zu begegnen, wie sie S. 88 — 90 — freilich unter allerhand logischer Unklarheit — zu finden sind, wie jene epischen Dichter, weil sie auf den Gedanken kamen, sich und den Zuhörern ein ästhetisches Vergnügen machen zu wollen, da mit der einfachen und jungen Volksnaturreligion für diesen Zweck nichts anzufangen war, sich zum Vergnügen ein menschliches Götterthum erfanden. S. 432 steht: — speciell ist hier von dem Glauben an die Moira die Rede: — „Uebrigens muss man sich hüten, die von den Orakeln verbreiteten

Vorstellungen, wie sie oft bei Herodot und bisweilen in sehr herber Weise ausgesprochen werden, und die der tragischen Bühne für die allgemeinen und für Thatsachen des Volksglaubens zu halten!" Für die Tragiker war, wie man aus den unmittelbar vorhergehenden Worten abnehmen kann, das Motiv, „für die phantasievolle Auffassung aller göttlichen und menschlichen Vorgänge einen dunkeln Hintergrund zu gewinnen, auf dem sich die Bewegungen der epischen Personen um so lebhafter abheben." Und Herodot also hatte den Schalk ebenso hinter ihm. Und die Orakel auch waren klug genug, nicht nach dem Volksglauben zu orakeln. — Neben dieser auf den Kopf gestellten Kritik noch einige — o nein — warum denn einige — noch recht viele wunderliche und wunderthätige Logik. Da kann es schon gehen. Und es ist vortrefflich gegangen. Preller's Buch erscheint in der dritten Auflage. Und da muss ich es für einen sehr glücklichen Fall ansehen, dass die Besorgung derselben nicht in die Hände eines Herausgebers gefallen, der gleich damit angefangen, das Buch wieder Wunder wie auszupreisen, sondern im Gegentheil seinen wesentlich abweichenden Standpunkt erklärt. „Wie sich schon aus meinem kleinen Aufsatze zu dem Mythus von der Io, (Jahrb. für klass. Philologie 1870 S. 665 ff.), namentlich aus S. 667 ergiebt, ist meine Auffassung der griechischen Götter- und Heroensage von der Preller's wesentlich verschieden." Nun kommt bei diesen Worten auch der einzige Fehler gleich zur Erscheinung, den unser neuer Herausgeber hat. Er ist zu bescheiden. Warum hat er blos hingewiesen auf seine Io? Warum nicht auch auf seine trefflichen Aufsätze über Serapis (Königsberg 1868) und über die Sirenen (in jenen Jahrbüchern 1869) gegen Hermann Schrader's Schrift: „die Sirenen nach ihrer Bedeutung und künstlerischen Darstellung im Alterthum, 1868". Namentlich diesen letzten Aufsatz Plew's wollen wir allen zur Lektüre empfohlen haben, die sich diese ganze Richtung in nuce an einem Beispiel vergegenwärtigen wollen mit der Unkritik, der Unlogik und dem Ungriechenthum, das ist also Barbarei, welches alles dort Plew Schritt für Schritt nachweist. Nun wollte ich eigentlich sagen, Plew sei auch in den Auseinandersetzungen und Nachweisungen des Unhaltbaren in Preller's Buche zu bescheiden

gewesen. Indessen wenn er mir antwortete, worauf auch in der Vorrede hingewiesen wird: wo sollte ich denn anfangen, wo aufhören? so müsste ich ihm doch Recht geben. Z. B. Prellers's Kapitel über Apollo beginnt: „Der Gott der Sonne und des Lichtes, wofür ihn schon die Alten oft erklärt haben, und worauf auch die neuere Mythologie nach längerem Widerstreben zurückgekommen ist.“ Freilich müsste hier jedes dieser drei Glieder, aus welchen diese Periode besteht, als nichtig angedeutet werden, und alles folgende über die verschiedenen Lichtarten, welche Apollo, Zeus und Athene repräsentiren. Denn die Lichtbeflissenheit und Lichtumflossenheit ist ausserordentlich. Nun — der Grieche wusste die „ambrosische Nacht,“ — die *ἀμβροσίη νύξ* — auch zu schätzen. Und wie sollte man auch bei dem allen — z. B. gleich bei dem „wofür ihn die Alten schon oft erklärt haben“ — seinen Ernst behalten? Ja man braucht ja nur einmal Preller's Anordnung in der Inhaltsangabe aufzuschlagen und gewahr zu werden, dass die Moiren unter die — „Nebengötter“ gestellt sind, um eine solche griechische Religionsauffassung — lächerlich zu finden! Also das ganze Buch hätte umgestülpt werden müssen. Und so behält der Verfasser Recht, wenn er „für dieses Mal,“ da ihm auch die Zeit nicht vergönnt war, zwar die Fortführung der Litteratur, Berichtigung von Angaben, die durch neuere Forschungen und Entdeckungen umgestossen sind, Aenderung falscher und unzutreffender Citate und dergleichen sich mit bewährter Kenntniss und Sorgfalt, mit Einschluss der archäologischen Litteratur und der so sehr zerstreuten Inschriften, hat angelegen sein lassen, sonst aber sich beschränkt hat. Er hat hin und wieder in den auffallendsten Fällen auf die Unrichtigkeit der Auffassungen ausdrücklich hingedeutet oder auch wol, wo es gar zu arg kam, kleinere Partien aus dem Texte einfach weggelassen und sich dadurch sicher ein nicht kleines unsichtbares Verdienst erworben.

## IV. Der Mythus von Demeter und Kore.

Die Naturdeuter haben einen Parademythus, den sie gern und zuerst vorzuführen lieben. Es ist der Mythus von der Demeter und Kore und dem Raube dieser Kore durch den

Unterweltsgott. Auch Preller begann mit einem Buche „Demeter und Persephone" (im J. 1837), und eben die neueste Zeit hat ein solches wiederum gebracht: „Richard Förster, der Raub und die Rückkehr der Persephone in ihrer Bedeutung für die Mythologie, Litteratur- und Kunstgeschichte 1874." Der archäologische Theil dieses Buches, welcher enthält die Aufzählung der auf den Mythus sich beziehenden Kunstwerke aller Art, beschrieben und geordnet nach den drei Scenen: Raub der Persephone, die suchende Demeter, die Rückkehr der Demeter, ist willkommen und dankenswerth; freilich aber muss auch er mit Vorsicht benutzt werden: denn überall muss man Begriffe und Zeugnisse viel schärfer prüfen und sondern und das Sichere vom Unsicheren viel schärfer zu unterscheiden wissen. Wie gar wenig in allen diesen Beziehungen der Verfasser zuverlässig ist, davon werden sich die Leser selbst überzeugen, wenn sie mich nun bei der Prüfung des mythologischen Theiles begleiten wollen, wie ich sie alsbald nach dem Erscheinen des Buches, da ich eben selbst wieder mit diesen Dingen beschäftigt war, auf frischer Unthat unternommen und dargelegt.

1. S. 5. „ . . . so wird die Vermuthung gestattet sein, dass der Mythus entstand noch als das Griechenvolk in den Ebenen Asiens sass. Jedenfalls sprechen alle diese Umstände gegen die Ansicht, welche von Nägelsbach (Nachhomer. Theol. S. 126) und früher auch von Preller (Dem. u. Pers. S. 5) vertreten wurde, dass der Mythus nachhomerischen Ursprungs sei. Dass sich in Ilias und Odyssee keine ausdrückliche Erwähnung desselben findet, ist kein beweiskräftiges Argument". — Dies klingt mir nur in dem Munde unseres Verfassers einigermassen komisch, wenn ich seiner beweiskräftigen Argumente gedenke, die zum Charakter seines ganzen Buches gehören und mit denen er mit grosser Entschiedenheit zu beweisen pflegt. Dass der Verfasser auf solche Argumente, wie er S. 4 gegeben, die ich oben durch Punkte bezeichnet habe, sich nur eine blosse Vermuthung über jenen Ursprung erlaubt, — gehört schon zu den seltneren Fällen. „Zwar — so fährt nun der Verfasser fort — möchte ich die Thatsache selbst nicht mit Welcker wegen des blossen, dem Hades an drei Stellen der Ilias beigelegten Epitheton *κλυτόπωλος* [d. i. der

gerühmte oder herrliche Rosse hat] in Abrede stellen (in der Formel *εὖχος ἐμοὶ δοίης, ψυχὴν δ' Ἄϊδι κλυτοπώλῳ E,* 654. *Λ,* 445. *Π,* 625). Denn auch andere Götter fahren in der Ilias mit Rossen (Zeus *Θ,* 41 und 438. Hera *E,* 720. *Θ,* 382, 433. Poseidon *N,* 23. vgl. *Ψ,* 307 und 584), und wenn ein später Grammatiker (Schol. *E,* 654, danach Et. M. p. 520, 24) dies Epitheton ebenfalls auf den Raub bezog, so liegt darin für unser Urtheil noch weniger Zwingendes, als wenn ein Pausanias (IX, 23, 2) das Epitheton *χρυσήνιος* [d. i. goldene Zügel führend], welches Pindar in seinem Hymnus auf Persephone dem Hades gegeben hatte, lediglich vom Raube der Persephone verstanden wissen will (*ἐν τούτῳ τῷ ᾄσματι ἄλλαι τε ἐς τὸν Ἅιδην εἰσὶν ἐπικλήσεις καὶ ὁ χρυσήνιος, δῆλα ὡς ἐπὶ τῆς Κόρης τῇ ἁρπαγῇ*). Diese Analogie ist aus mehr als Einem Grunde nicht zutreffend. Denn erstens ist die Frage, ob Pindar den Mythus gekannt habe oder nicht, überhaupt nicht aufzuwerfen, da derselbe nachweislich vor ihm vielfache Behandlung, besonders in der Hymnenpoesie erfahren hat (s. unten S. 63. 64), sodann sieht man deutlich aus der Redeweise des Pausanias, dass er oder sein Gewährsmann den Hymnus selbst vor Augen hatte und so von selbst auf die Beziehung des *χρυσήνιος* geführt wurde.“ Doch ich breche hier ab um so lieber, da mit den beiden letzten Sätzen „Diese Analogie“ — „Denn erstens“ — für mich, wie es mir bei diesem Buche nur zu oft begegnet, der logische Faden reisst oder um die Ecke geht, „und ward nicht mehr gesehen.“ Was aber das Argument von dem Aides mit den gerühmten oder herrlichen Rossen angeht, so ist die Analogie „denn auch andere Götter fahren in der Ilias mit Rossen“ ganz unzutreffend. Die anderen Götter, die in Himmel und Erde verkehren, zu den Menschen hierhin, dorthin zu beaufsichtigen, zu schaden, zu helfen, auch wol mit besonderer Eile sich hinverfügen, fahren natürlich, und doch bei Homer auch nur bei Gelegenheit: — aber wo sollte denn der Homerische Aides spazieren fahren? Und wenn gerade er sogar ein haftendes Epitheton vom herrlichen Gespann erhält, so ist es viel wahrscheinlicher, dass in seiner Mythe ein Fall vorkam, bei ihm eben ein besonders ungewöhnlicher und frappirender und deshalb haftender Fall, bei dem er auch gefahren und sein Gespann sich, etwa durch besondere Schnelligkeit, bewährt hatte. Nun aber

wäre die Vorstellung, dass er, sich eine Braut aus der Oberwelt zu rauben, plötzlich aus der Unterwelt herausfahrend seine Erwählte überrascht und mit der blitzschnellen Geschwindigkeit seiner Rosse plötzlich wieder in seine unterirdische Welt mit ihr entschwunden gewesen, dafür sehr passend: und da auch später bei dem Raube diese Vorstellung von dem Heranfahren auf dem Wagen, z. B. gleich im sogenannten Homerischen Hymnus, und so weiter, erscheint und gern wiederkehrt, so hat die Meinung, dass jenes sein Homerisches Beiwort schon hierauf geht, viel mehr für als gegen sich. Und allerdings steht auch aus irgend andern Gründen nichts entgegen, dass schon zu Homerischer Zeit gedichtet war, keine Göttin hätte sich freiwillig entschliessen wollen, in jene Homerische Schattenwelt sogar als Königin hinabzusteigen — so wenig als Achilles König über diese Schattenwelt sein möchte, wenn es ihm erlaubt wäre selbst nur als Lohnarbeiter auf die Oberwelt zurück zu kehren —, sondern dass er sich seine Gattin rauben musste. Aber dass damit auch schon das Weitere der spätern Mythe ausgebildet war, dass schon der Zug ausgebildet, jener Raub sei mit Bewilligung des Zeus geschehen, er habe sich erst bei Zeus Erlaubniss erbeten — das Verhältniss der drei Kronosbrüder erscheint eher doch anders bei Homer —, oder gar die weitere Fabel von der Kore, von der Liebe, von dem Schmerz, von der Irre, von der Rast, von der auch chthonischen Bedeutung der Mutter, von der jährlichen zeitweisen Wiederkehr der Tochter, das folgt damit gar nicht. Hierin liegt wol mehr als eine Vorstellung, die dem Homerischen Vorstellungskreise noch fremd ist. Und wenn die Fabel für Kore schon so ausgebildet gewesen wäre, so wäre es allerdings immer kein beweiskräftiges Argument, aber doch ein in Erwägung zu ziehender Umstand, dass in der Odyssee, wo doch die Unterwelt ausführlich mitspielt, gar keine Anspielung geschieht. Wenn der Verfasser seine Vertheidigung über die Bekanntschaft schon des Homer mit dem Mythus also abschliesst: „Endlich ist auch nicht zu übersehen, dass der Mythus in Hesiod's Theogonie V. 913 sq. schon in allen wesentlichen Zügen ausgebildet erscheint" —, so ist dies weder ein beweiskräftiges, noch ein beweisunkräftiges Argument, sondern gar keins. Wol aber ein Argument zum Misstrauen gegen unsern

Verfasser, wenn er glaubt, eine Fabel in der Hesiodischen Theogonie beweise etwas für Homer, und wenn er uns es auf den Kopf zusagt, dass in den citirten Hesiodischen Versen die Fabel schon in allen wesentlichen Zügen, also z. B. doch auch mit Demeter der chthonischen Göttin, mit der zeitweisen Wiederkehr der Kore, ausgebildet erscheint. Jene Verse heissen nämlich und werden, wenn man sie nachschlägt, also gefunden dass sie nur besagen: Jener bestieg der allernährenden Demeter Lager, welche ihm die weissarmige Persephone gebar, die Aidoneus raubte von ihrer Mutter: es gab sie aber der Sinner Zeus. (*Αὐτὰρ ὁ Δήμητρος πολυφόρβης ἐς λέχος ἦλθεν, ἣ τέκε Περσεφόνην λευκώλενον, ἣν Ἀϊδωνεὺς ἥρπασεν ἧς παρὰ μητρός· ἔδωκε δὲ μητίετα Ζεύς.*)

2. Dass Demeter „Mutter Erde“ heisst, wird vom Verfasser vorausgesetzt. Dass dieses den allergrössten sprachlichen Bedenken unterliegt, genirt ihn gar nicht*). Dass neben der Mutter Erde in unserer Mythe die Erde, die Ge, eine bestimmte, abgesonderte Rolle spielt, z. B. auch gleich im pseudohomerischen Hymnus, und zwar eine der Demeter entgegenwirkende, dass sie auch in den Kunstdarstellungen neben Demeter häufig vor unsern Augen liegt, schadet auch nichts. Was aber „Kore“ und „Persephone“ bedeute, darüber belehrt er uns in einem etymologischen Exkurs (S. 276—281). „Es bedeutet nämlich Kore, welches desselben Stammes ist wie Ceres (Wurzel kar) den Trieb oder Schössling (*κόρος*), so viel wie germen, das Spriessende, den Sprössling, die Frucht der Erde, die Tochter der Demeter.“ Und Persephone, wie auch die andere Form Persephassa bedeutet „Lichtzerstörerin,“ die Göttin des Dunkels, die Schattenkönigin**).“ . . . „Wie der tellurische Pluton zum

---

*) Nämlich *Δημήτηρ*, weiterdeklinirt *Δημήτερος*, *Δήμητρος* (auch respublica respublicae?) hätte noch gar nicht die Entschuldigungen eines Jupiter und Marspiter, von deren analoger Weiterbildung denn doch Varro die Bestreiter der Analogie noch durfte sagen lassen: quas qui analogias sequatur (aus jenen Nominativen die Weiterbildungen Jupitris, Marspitris, Jupitri, Marspitrem) pro insano sit reprehendendus (VIII, 17).

**) Es ist aber doch nöthig, den Kundigen gar nichts vorzuenthalten, und schreibe ich also hier ganz genau alles ab. S. 276 „das Richtige traf Porphyrios (bei Euseb. praep. ev. III, 11, 7) dass *Κόρη* den Trieb oder Schössling (*κόρος*) bedeute. *Κόρη* desselben Stammes wie Ceres

Gott der Finsterniss Aïs, Aïdes wird, so Kore zur Persephone. Die Verbindung der Vorstellung der Todesgöttin mit der ursprünglichen Wahrnehmung eines physischen Vorganges fand ihren Ausdruck in den Namen Aïs und Persephone.“ Ja, ja! Man male den Teufel und die Teufelinnen nur an die Wand! Da wird die Lichtzerstörung nicht ausbleiben. Wir hörten ehemals von einem Erebos, aus welchem der Tag hervorging, von der alten Finsterniss, die sich das Licht gebar. Jetzt sehen wir in diesen wunderbaren Köpfen das Licht, das sich die Finsterniss gebiert.

3. Doch ich fahre fort, wie bisher, unser Buch sich möglichst selbst vorstellen zu lassen. S. 1 Einleitung: „Es gibt wenig Mythen, welche im Cultus, in der Philosophie, in der dichtenden und bildenden Kunst eine so mannigfaltige Behandlung erfahren haben, wie der Mythus vom Raube und der Rückkehr der Persephone. Gerade der ihm zu Grunde liegende Vorgang in der Natur, das Ersterben und Wiederaufleben der Erde, ist einer von denjenigen, welche sich am ersten der kindlich naiven Anschauung der Natur, jener Quelle der Mythen, darbieten. Indem das Erderzeugniss als Tochter der befruchtenden Himmelskraft und der Mutter Erde angesehen wurde, führte die Wahrnehmung der Nothwendigkeit, welcher das Ersterben der Erde unterworfen ist, darauf diese Tochter von

---

(Wurzel kar) bedeutet so viel wie germen, das Spriessende, den Sprössling, die Frucht der Erde, die Tochter der Demeter.“ — S. 277 „Das Etym. Gud. s. v. p. 462 überliefert noch eine andere Deutung, wonach *Περσεφόνη* die Tochter des *Περσεύς*, d. i. *ἡ ἀνάδοσις τοῦ σίτου ἡ ἀπὸ τοῦ ἡλίου γινομένη* sei. [Wenn man seine Accuratesse in diesen Dingen bis auf das Etym. Gudianum ausdehnt und uns auch diesen Unsinn nicht erlässt, so muss man es doch wenigstens uns nicht noch unverständlicher vor die Augen bringen als es dort steht, wo nämlich steht: *περσεὺς καλεῖται ὁ ἥλιος, καὶ ἐξ αὐτοῦ περσεφόνεια ἡ ἀνάδοσις τοῦ σίτου ἡ ἀπὸ τοῦ ἡλίου γινομένη*.] Dem Richtigen am nächsten kommt die Deutung der *Φερσεφόνη* als *φωσφόρος* bei Plut. de facie in orbe lun. c. 27. Dieselbe hat wenigstens in dem zweiten Theile des Wortes richtig die Wurzel *φαν* (Licht) erkannt [das hatte ja auch jene Ableitung aus dem Gudianum] und ist nur fälschlich von der mit Aspirata statt der mit Tenuis anlautenden Form somit fälschlich von der Wurzel *φερ* statt *περθ* ausgegangen. *Περσεφόνη* und *Περσέφασσα* bedeuten dasselbe: Lichtzerstörerin, die Göttin des Dunkels, die Schattenkönigin.“

einer unterirdischen Macht mit Gewalt entführt werden zu lassen. Und was so zuerst von Einzelnen, besonders begabten, angeschaut war, wurde von der Menge gläubig angenommen und bald ein Gegenstand allgemeiner Verehrung [Was also? τί; τὸ ποῖον;]. In den Einzelculten aber wurde dieser Nationalmythus früh auf bestimmte locale Verhältnisse bezogen und mit allerlei localen und individuellen Zuthaten versehen. So entstanden local-gefärbte Legenden und hieratische Sagen. Aber auch die Dichtkunst bemächtigte sich seiner früh, und durch diese erfuhr er, selbst nachdem der Glaube an ihn längst geschwunden war, die allerstärksten Veränderungen. Gerade das rein Menschliche in ihm, der Schmerz und die Sehnsucht der Mutter nach der verlorenen Tochter und die gegenseitige Freude des Wiedersehens, übte auf poetische und künstlerische Gemüther eine besondere Anziehung aus. [Ja, ja! Und besonders die Poeten, die verderben die Natur! Und das griechische Volk, welches die unangenehme Eigenschaft hatte, ein poetisches Volk zu sein, hat die Anschauung der einzelnen besonders begabten — habe ich zu sagen Physiker oder Theologen? verdorben mit Ethik und Poetik.] Ebenfalls nicht im Sinne des Glaubens, sondern als Vehikel der Speculation, besonders zum Zwecke allegorischer Deutung [zum Zwecke allegorischer Deutung? Man sollte glauben, die allegorische Deutung wird ergriffen als ein Mittel — ] bediente sich seiner die Wissenschaft. Zuletzt ward der Mythus nur Object gelehrter Beschäftigung. [Also der Wissenschaft ward der Mythus Gegenstand der Speculation, und sie bediente sich dazu, damit dies überhaupt möglich war, des Mittels — denn es ist wirklich nicht anders — der Allegorie. Die gelehrte Beschäftigung aber, was machte die mit dem Mythus? Wir hatten ein Recht dies mit einem Worte auch zu hören.] Dies Gewimmel von Sagen“ — doch ich kann hier abbrechen und habe nun zuerst zu bemerken: Dies Gewimmel von Unklarheiten und Unlogik war unmöglich ohne augenblickliche Zwischenreden, wie ich in Parenthese gesetzt, über sich ergehen zu lassen. Und dann habe ich etwa Folgendes hinzuzufügen. Dass die kindlich naive Naturanschauung bemerkte, dass das Jahr zwischen Sommer und Winter wechsle — wiewol so starre Abschneidung der Jahreszeiten in gewissen

Klimaten namentlich gar nicht so ursprünglich ist — doch es sei, dass die kindlich naive Naturanschauung das bemerkte und auch bemerkte, dass dieses alle Jahre wiederkehre, das wollen wir zugeben. Was haben denn nun im Gegensatz gegen dieses kindlich naive Bemerken die Einzelnen, besonders begabten angeschaut? Dass das Erderzeugniss [unser Mythus geht blos auf das Getreide] Tochter des Regens [oder sollen wir sagen, um im Sinne des Verfassers die befruchtende Himmelskraft zu verstehen: des Regens und der Sonne: unser Mythus freilich lässt sein Erderzeugniss Tochter des Zeus sein, und ich erinnere mich nicht, ob dieser auch nach unsers Verfassers Mythologie zugleich die Sonne ist —] und der Erde sei: — ich denke, das weiss doch auch der naive Bauer so gut oder besser als die Begabteren. Also die Begabteren schauten an, dass im Winter das Erderzeugniss nicht in der Erde erstirbt, das geschehe deshalb, weil es seiner Mutter von einer unterirdischen Macht mit Gewalt entführt wird. Alle Jahre? Das sagt der Mythus gar nicht. Von einer unterirdischen Macht mit Gewalt entführt, das — so betont es der Mythus, — einmal, und zwar nicht im Winter, sondern im Frühling, gerade etwa im wunderschönen Monat Mai, da alle Knospen sprangen! Ich fürchte sehr, dass der Bauer dem Gelehrten, der ihm jenes sagte, antworten würde: Ach was! ich habe den Samen eingestreut und weiss, dass er während des Winters sich gar nicht schlecht befindet und der Mutter Erde nicht geraubt ist, sondern während der Wintermonate wie ein Kind im Mutterleibe gepflegt wird, bis er in der gehörigen, regelmässigen Zeit so weit gereift hervorspriesst. Auch, Herr Doctor, müssen Sie Samen und Schössling nicht verwechseln. Kurz — das ist gar nicht eine solche Räubergeschichte, wie Sie mich wollen glauben machen.

Vielleicht befriedigt uns besser, vielleicht erklärt uns hier gebliebene Dunkelheiten eine andere Stelle S. 26. 27. „Die ethisirende Deutung, welche die unter dem Namen des Neoplatonikers Salustios gehende Schrift *περὶ θεῶν καὶ κόσμου* c. 4 gibt, wonach der Raub nur das Herabsteigen der Seelen in die Unterwelt oder das Reich der Bösen, die Anodos die Wiederkehr der Seelen bedeutet, schloss sich an die Vorstellung der Persephone als Todesgöttin an. Diese Vorstellung

hat zwar erst verhältnissmässig spät (Plutarch de fac. in orbe lun. c. 28. Et. M. s. v. *Περσεφόνη*) ihren wissenschaftlichen Ausdruck erhalten, hatte aber schon Jahrhunderte vorher im Volksbewusstsein Eingang gefunden, wie nicht blos die zahlreichen Epigramme der Anthologie, sondern schon die Homerischen Stellen, in welchen Persephone erwähnt wird, beweisen. Die Wahrnehmung der Aehnlichkeit zwischen dem pflanzlichen und menschlichen Leben führte früh dazu die ursprünglich tellurischen Gottheiten, Kora, die Tochter der Demeter, den Sprössling der Erde, und Pluton, den Gott der tief im Schoss der Erde wohnenden Fruchtbarkeit, zu Beherrschern der Seelen in der Unterwelt, Kora (die Aufspriessende, ‚den Trieb des Keimes' Schiller) zur Persephone oder Persephassa (Lichtzerstörerin, Göttin des Dunkels [s. die Etymologie in Excurs IV — wir haben sie schon oben mitgetheilt] zu machen und so [ich bemerke ausdrücklich, dass ich ganz genau abschreibe] in dem Raube derselben ein Bild des Schicksals der menschlichen Seele zu sehen. Trotzdem ist diese Vorstellung nicht für die ursprüngliche zu halten; vielmehr ist es die Wahrnehmung eines physischen Vorganges, welcher Persephone ihren Ursprung verdankt. Persephone, die Tochter des Zeus und der Demeter, des Himmels und der Erde, ist das ins Innere der Erde gesteckte und in ihr lebende Saatkorn, als Kora, die bei Demeter lebt, das aufspriessende und auf der Erde blühende Korn (*germen* Arnob. adv. nat. III, 33, *Proserpina* nach der lateinischen Volksetymologie). Nur bei dieser Auffassung, nicht bei der lunarischen, erklärt sich, dass Persephone wenigstens in älterer Zeit nur ein Drittel des Jahres bei Pluton weilend gedacht wird —.“ Doch ich darf hier abbrechen, das Folgende besagt weiter was noch Alles sich hieraus erkläre. Und ein klein wenig Ausruhen wird mir und andern schwächlich organisirten Geistern wohlthun. Mir wird von alle dem so — schwindlig.

Aber ich muss meine Aufgabe doch weiter führen. Ich habe noch zu bemerken, dass bei obiger Stelle der Verfasser in den Anmerkungen noch einige nicht berührte Citate hat, charakteristische und wichtige, Citate vom Himmel durch die Welt zur Hölle. Bei den Worten „Persephone, die Tochter des Zeus und der Demeter, des Himmels und der Erde“ steht folgende Anmerkung: „Vergl. Aesch. Dan. und Eur. fr. bei

Athen. XIII p. 600. Plat. Menex. c. 7 p. 238. Vitruv. II, 9, 1. Orph. h. XXVI (25), 5. Logau: ‚Dieser Monat ist ein Kuss' u. s. w. Bürger, Männerkeuschheit: ‚Wie wenn der Lenz die Erd' umfäht Und sie mit Blumen schwanger geht.' Julius Sturm, Mainacht: ‚Das ist die heimliche Stunde, Wo leise vom Himmel steigt Der Lenz mit lachendem Munde Zur blühenden Erde neigt.' Die physikalische Deutung hat auch Schiller mit der ihm eigenen Gabe abstracte Sätze in Poesie umzusetzen in seiner ‚Klage der Ceres' durchgeführt.“ Da habe ich gar nichts zu wünschen, als etwa noch folgendes Novalisverschen, das wol auch sehr erläuternd (auch zugleich für *κόρη* Schössling) ist: ‚Er wird im Lenz mit Lust empfangen, Der zarte Schoss quillt still empor, Und wenn des Herbstes Früchte prangen, Springt auch das goldne Kind empor.'

Bei den Worten „und so in dem Raube derselben ein Bild des Schicksals der menschlichen Seele zu sehen“ ist hinter „Seele“ folgende Anmerkung: „Die Beziehung zwischen Furche und Grab führt Goethe in ‚dem Ackermann' geistreich aus.“ Schade dass der Verfasser uns das nicbt ausgeschrieben hat, da müssen wir erst nach unserm Göthe gehen. Doch nein, es ist nicht nöthig. Hier liegt Preller's Demeter und Persephone, und da steht es ausgeschrieben S. 199: „Flach bedecket und leicht den goldenen Samen die Furche, Guter! die tiefere deckt endlich dein ruhend Gebein. Fröhlich gepflügt und gesä't! Hier keimet lebendige Nahrung, Und die Hoffnung entfernt selbst von dem Grabe sich nicht.“ Hier kann ich mich nun mit dem Verfasser nicht so zufrieden erklären als bei den obigen Frühlingscitaten. Hier vielmehr muss ich wieder ein Beispiel sehen, dass bei dem Allcitiren wol die besten Citate ausbleiben. Hier wo es den Ernst des Schicksals der menschlichen Seele aus den Mysterien gilt, da hätte der Verfasser sich nicht mit jenem etwas schwächlichen Salonepigramme Göthe's begnügen sollen. Da wollte ich Citate von einem ganz anderen Vigor bringen; z. B. „Dem dunkeln Schos der heil'gen Erde Vertrauen wir der Hände That, Vertraut der Sämann seine Saat, Und hofft, dass sie entkeimen werde Zum Segen, nach des Himmels Rath. Noch köstlicheren Samen bergen Wir trauernd in der Erde Schos

Und hoffen, dass er aus den Särgen Erblühen soll zu schönerm Loos.“ Oder auch: „Saat gesäet von Gott am Tage der Garben zu ernten.“ Oder: „Möchte aber Jemand sagen: Wie werden die Todten auferstehen? und mit welcherlei Leibe werden sie kommen? Du Narr, das du säest, wird nicht lebendig, es sterbe denn. Und das du säest, ist ja nicht der Leib, der werden soll, sondern ein bloss Korn, nämlich Weizen, oder der andern eins. Gott aber gibt ihm einen Leib, wie er will, und einem jeglichen von den Samen seinen eigenen Leib.“ Paulus an die Korinther I, 15, 35 ff. Und da wäre mit derjenigen Art und Sicherheit, mit welcher der Verfasser seine Schlüsse macht, nichts näher liegend als dass Paulus selbst die Mysterien kannte und ebenso in der korinthischen Gemeinde Eingeweihte voraussetzte, die er namentlich auch deshalb so hart anfährt, weil sie nur glauben sollten, was in ihrem eigenen Volke schon ein Jahrtausend bekannt war und in Sprichwörtern in ihren Mysterien aufgeführt ward. Wie der Erde ihr Sprössling oder Schössling, welcher dort Lichtzerstörung genannt wurde, plötzlich im Frühling von der Fruchtbarkeit in die innerste Tiefe entführt wird, wie sie darüber ganz ungeberdig Himmel und Erde in Bewegung setzt, bis zuletzt nach vielen Umständen, um sie nur endlich zu beschwichtigen, ihr zugestanden wird, dass der Sprössling alle Jahre ein wenig auferstehe. Das dumme Volk hatte nur den Rebus nicht verstanden.

4. Dieses Buch kam mir in die Hände, als ich gerade selbst mir wieder einmal den Demeter-Koremythus überlegte, und so liess ich mich denn, wiewol die ganze Gattung, die hier vorlag, bald kenntlich war, bei der Gelegenheit wieder einmal in ein solches Buch ein. Ich habe den Vortheil davon gehabt, dass ich mich von dem ganzen Schwindel der Naturerklärung dieses Mythus von Neuem gründlich überzeugte. Wozu in der griechischen Volksreligion auch hier gar kein Anlass oder Verführung gegeben: bei rationalisirenden Philosophen freilich wol und Philosophastern und Theologen und Kirchenvätern, welche alle schon dieselben Neigungen hatten wie diese unsere Mythologen auch und ebenso vom Griechenglauben und vom Griechenthum auf der Retour waren als sie. Natürlich habe ich hiebei nicht unterlassen mich auch umzu-

sehen, ob sich die Sache etwa bei andern, vielleicht bessern, neuern Sachwaltern besser ausnehme. Es passt nirgend: es passt an allen Punkten, an allen Ecken und Kanten nicht: jede Gleichung, die man zwischen dem Mythus und dem Naturvorgange anzusetzen beginnt, verläuft sich alsbald in Lächerlichkeiten. Wer unbefangen ist, kann die unüberwindliche Absurdität der Sache auch über dem Texte von Schiller's „Klage der Ceres“ studieren.

Mein Glaube ist, dass die Anschauung und Legende von der Demeter-Kore nebst der Fabel von dem Raube durch Pluto hervorgegangen ist und Ausdruck gegeben hat der ganz veränderten Vorstellung über die Unterwelt und der völlig veränderten Stellung der Unterwelt, seitdem, ganz anders als im Homerischen und Hesiodischen Zeitalter, auch diese lebendig geworden war. Statt jener schattenhaften Idole lebten jetzt hier mit Bewusstsein begabt, mit der Erinnerung an die Zurückgebliebenen in Liebe und Groll, ja mit einem Einwirken auf ihre Schicksale die hingegangenen. Es war eine mit den oberweltlichen Ereignissen verflochtene, eine in das Menschenleben hineinwirkende Welt, es war eine neue Götterwelt entstanden, neben der olympischen und überirdischen die unterirdische, chthonische oder katachthonische. Jetzt konnten naturgemäss entstehen und entstanden Fabeln, wie jene von Orpheus, von Alcestis. Jetzt war es für Pindar ein natürlicher Gedanke, einem Siegesliede auf einen siegreichen Knaben im olympischen Kampf den Schluss zu geben: „Jetzt steige in die schwarzummauerte Behausung der Persephone hinab, Echo, dem Vater die herrliche Botschaft zu bringen, dass du den Kleodamos erblickend ihm von dem Sohne sagest, wie er in dem Thale der ruhmvollen Pisa mit den Schwingen glorreicher Kämpfe sein Haar gekränzt.“ Jetzt können traurend harrende Kinder wie Orest, wie Elektra am Grabe des Vaters diesen selbst anrufen mit hinauf hülfreich ihnen wirksam zu sein. Und so fort. Die früher isolirt stehende Unterwelt, von welcher jetzo gleichfalls auch göttliche Macht und Götter hinaufwalteten, strebte nach einer Vermittlung mit der Oberwelt, ja mit den obern Göttern. Das einzige, was wir früher finden, ist, bekanntlich zuerst und erst im letzten Buche der Odyssee, dass Hermes als der Götterbote und Reisegeleiter auch anfängt, dazu bestimmt zu werden, die schwere

Reise in die Unterwelt zu geleiten. Von diesem ersten vereinzelten Anfange aus wird er nun bei jener fortschreitenden Wendung und Vervielfältigung des Verkehrs zwischen Himmel, Erde und Unterwelt fortgebildet zu dieser Vermittelungsrolle, ausgebildet nach dieser neuen Seite seines Wesens in Sage, Glauben und Kultus und Bedeutung zum unterirdischen Hermes, Hermes chthonios. Und zweitens wurden die verbundenen Göttinnen, Demeter mit ihrer Tochter, mit ihrer Kore, zusammen auch chthonische, wirkend auf das Schicksal der Menschen im Leben und fortwirkend auf ihr Geschick nach dem Leben, zugleich, wie Hermes, olympische und unterirdische Gottheiten, auch über sie die Vorstellungen, auch ihr Mythus bildete sich zu solcher Vermittlungsrolle aus.

Der Gedanke, dass keine obere Göttin freiwillig hinabsteigen mochte in die „dunkele Finsterniss,“ die Hades erlost, ist jedenfalls schon im Hesiod, wir glaubten Spuren zu entdecken, wonach wir den Raub im Homer schon annehmen dürften: und nichts steht aus inneren Anschauungen entgegen, dass sogar um den Preis freiwillig nicht hinabsteigen mochte, dort Königin zu sein, wo Achill erklärt, er möchte lieber oben ein Taglöhner sein als hier über alle Gestorbene herrschen. Und freilich für die Gottheiten, welche gewohnt waren in der Heiterkeit der obern Welt zu leben, z. B. als Nymphen, oder gar in der Aetherhelligkeit und Heiterkeit des Olympos, blieb jene dunkle und strenge Welt eine widerstrebende, es blieben jene „schrecklichen, wüsten Behausungen, vor denen auch die Götter zurückscheuen“ (Il. XX, 65) auch in der neuen Phase der Unterweltsanschauungen: ja dieser Eindruck verstärkte sich eher.

Wenn einerseits sich die Unterwelt durch Leben und Elysium erheitert hatte, so hatte sie andrerseits durch die zugleich ausgebildete Vorstellung der Bestrafung und der dortigen Strafgottheiten auch einen grösseren Ernst erhalten und eine Strenge der Strafgerechtigkeit, deren Ausübung und gar persönlicher Ausübung die olympischen Götter — man denke etwa nur an die Aeschyleische Tragödie der Eumeniden — sich lieber entziehen mochten. Und diejenige Unerbittlichkeit der Unterwelt, mit der sie ihre Rechte auf jeden lebendigen Menschen durch den Tod geltend machte, bestand stets. Trotz

allem Elysium und aller am Grabe aufgepflanzten Hoffnung — auch heute nicht anders — blieb dem stets das Leben und das Licht liebenden Menschengeschlechte das Dunkel des Jenseits gemieden und unerwünscht.

So war es damals, und es reflektirte die Vorstellung der Menschen auf die Götter, und von dem Doppelgesichte, welches die Unterwelt zeigte, war das strenge Gesicht in dieser neuen Phase nur noch ernster und bedeutungsvoller anzuschauen. Die zugleich feierlichere und zugleich schreckhaftere Stellung der Unterwelt zeigt sich auch daran, dass man anfing die dortigen Gestalten mit euphemistischen Namen zu belegen. Für Aides (etwa der Unsichtbare) fing man an, auch mit einem neuen Namen ihn zu benennen Pluton (von πλοῦτος Fülle, Reichthum hergenommen): auch Klymenos, der Ruhmvolle oder Herrliche, wie er namentlich im Kultus von Hermione hiess, auch ein Name Eubuleus — der Wohlberather — findet sich. Persephone trug diesen Namen, in dem sie jedenfalls ganz herbe als eine mordende benannt wird, und in dem man vollständig „die durch Morden zerstörende“ zu vernehmen glaubte, (was es vielleicht ursprünglich nicht heissen sollte, aber allerdings sprachgemäss heissen kann), und in einer andern Form „Phersephone“ die Mord bringende. Jetzt fing man an, sie oft nur als Kore, die Tochter, zu benennen, und namentlich an Kultusstätten erscheint sie auch noch mit andern beschönigenden Namen, Pasikratea, d. i. die Allgewaltige (in Selinus), Hagne, d. i. die „Scheugebietende“ (in Messene Pausan. IV, 33, 4.) Anderswo, scheint es, Despoina, d. i. die Gebieterin. Die Erinnyen als die Eumeniden, die Gnädigen. Und den in die Unterwelt erst jetzt eingeführten, ernsten und mürrischen Fährmann hatte man gleich benannt als Charon, d. i. Frohmann. Und an diesem kann man recht ersehen, was es mit solchen euphemistischen Beschönigungsnamen auf sich hat, dass man aus ihnen nicht etwa auf wirkliches wohlthätiges Wesen der bezeichneten Person zu schliessen berechtigt ist, wie man bei Pluto gethan. In einem Epigramm auf dem Grabe eines Kindes (Corp. I. 956) heissen die unterirdischen Götter, denen der Vater für dessen Seele alle Spenden und alles was sie verlangen darzubringen nicht unterlassen habe, die milden, mit einem in der Religions-

sprache für milde, sich erbitten lassende Götter herkömmlichen Worte*).

Die nur mit Gewalt in die Unterwelt zu entführende Tochter hatte eine göttliche Mutter oben, und bei dem genannten Streben die Welten und Götter zu vermitteln, knüpfte man natürlich hier an: man würde dies vielleicht, wenn es noch nicht bestand, in diesem Triebe erfunden haben. Wie weit das Motiv der mütterlichen Zärtlichkeit gegen ihre Tochter — ein übrigens in der Geschichte der Göttinnen öfter hervorgehobenes Motiv, Thetis zu Achill, Leda zu ihren Zwillingskindern — schon ausgebildet war, als es sich mit der Ausbildung jener Fabel ohne Zweifel bedeutsamer verstärkte, wissen wir nicht, finden aber eine sehr natürliche Veranlassung zu dem nahen Zusammenwachsen und Zusammenhalten mit der Tochter auch in der Gedankenrichtung, welche sich in derselben Periode geltend machte, in welcher Demeter zur Thesmophoros, zur Gesetzgeberin, wurde und wobei wir gleichfalls auch ihre Tochter mit ihr eng vereinigt finden. Es handelte sich um den Gedanken von Demeter als

> Der Bezähmerin wilder Sitten,
> Die den Menschen zum Menschen gesellt
> Und in friedliche, feste Hütten
> Wandelte das bewegliche Zelt,

um den Gedanken, der jetzt bei der fortgeschrittenen Kultur und fortgeschrittenem Bewusstsein ihrer Segnungen energisch sich geltend machte. Demeter, die Göttin, welcher man den Getreidesegen verdankte, ward nun als zugleich diejenige dankbar verehrt, die durch jene Gabe und durch Getreideanbau feste Wohnsitze und feste Satzungen und festes Familien- und Eheleben gebracht, die hiemit — wie wir ja die Thesmophorienfeste besonders von den Frauen gefeiert vorfinden — so recht die Göttin für die Mütter und Hausmütter ward und für

*) *Πάσας γὰρ λοιβάς τε καὶ ὅσσα μέμηλε θεοῖσιν εἵνεκ' ἐμῆς ψυχῆς οὐ λίπε μειλιχίοις*. Man denkt dabei daran wie gerade Hades *ἀμείλιχος* heisst in der Iliade IX, 158. — Ich wollte hier noch einiges über die euphemistischen Namen, allerdings für die Fachmänner, hinzuzufügen mir erlauben. Da es sich aber ausgedehnt, so will ich es lieber als einen Anhang folgen lassen.

diejenigen, welche bestimmt waren es zu werden, d. h. für die Töchter*).

Dass man dem Unterweltsgott, dem Bruder des Zeus, dem als sein Reich bei der Verlosung das Dunkel der Unterwelt zugefallen, eine hohe Göttin zur Gemahlin angemessen fand, ja eine Tochter des Zeus, was Persephone auch im Homer ohne Zweifel ist, ist alt und auch sehr verständlich.

Warum die Tochter von Demeter? Was übrigens als dem Homer noch fremd anzunehmen, wie manche gemeint, kein Grund vorhanden ist. Wir lehnen die Verpflichtung ab, bei den sporadischen und in zufälligen Einzelheiten zu uns dringenden Nachrichten über den Stand und Bestand jener alten Mythen alles zu erklären. Vielleicht aber durch folgende Kombination. Sollte der Unterweltsgott sich eine hohe, eine olympische Zeustochter rauben, so musste der Gedanke auf eine solche fallen, als deren gewöhnlichen Wohnplatz man sich die Erde dachte; denn in den Olymp ihn hinauffahren lassen, sie von dort zu rauben, wäre ja ein abenteuerlicher Gedanke gewesen. Dies ist aber für eine Tochter der Demeter sehr passend, da Demeter selbst, wiewol eine hohe Olympische Göttin, doch als Getreidegöttin, ihrer Gabe und ihrem Amte gemäss, als vorzugsweise auf der Erde hausend und schaltend in der Phantasie stand. Wie sie selbst auf den Feldern, und der Felder sich freuend, so das jugendliche Mädchen, das sie so in heimlicherer Nähe zu behalten schien, das noch keines Amtes zu warten hatte, auf Wiesen und namentlich blumigen Wiesen, in Gesellschaft anderer sich zusammenfindender, auf der Erde sich bewegender Nymphen.

Zeus gewährte ihm die Tochter (Hes. Theog. 914. hymn. Dem. 3), dem gleichberechtigten Bruder und grossen Herrscher nicht widerstrebend, wenn nicht in seinem weiteren Ueber-

*) Dass die Thesmophorien „nur von verheiratheten Frauen gefeiert wurden", womit der obige Gedanke gar nicht betroffen würde, da die Mütter eben natürlich auch alle Wünsche und Hoffnungen für die Töchter vor den Göttinnen vertreten, ist aber so dreist doch nicht zu behaupten. In einzelnen Akten der mehrtägigen Kultusgebräuche konnten sie immer doch ausgeschlossen sein. [Ceresfest in Catina, wo aditus in id sacrarium non est viris, sacra per mulieres ac virgines confici solent, Cic. Verr. IV, 45.]

blick der Ordnungen des Weltregiments. Aber freiwillig wird nicht das Mädchen sich entschliessen, nicht die Mutter. Und um nun also eine solche Bestimmung auszuführen, muss einer göttlichen Mutter ein herber Schmerz bereitet werden: nie hätte sie freiwillig eingewilligt: und es trifft nun gerade diejenige Mutter, deren besondere Zusammengehörigkeit zu ihrer Tochter schon von einer andern Wurzel aus, wie wir sahen, in der Vorstellung des Volkes im Wachsen war. Plötzlich ist nun ihre Tochter verschwunden: ins Unsichtbare verschwunden. Trostlos und rastlos sucht sie herumirrend Tag und Nacht nach ihr auf der ganzen Erde, wo sie ja nicht zu finden sein kann. Nun wird dies mit der menschlichen Welt in Verbindung gesetzt. Eine so anhaltend auf der Erde in Ungewissheit, in Kummer, herumirrende Göttin sucht endlich auch einmal eine Rast: die Menschen an der Stätte, wo sie kummervoll, nicht erkennbar als Göttin, sondern als unscheinbare Alte, Rast gesucht, laden sie, gleichfalls ein sonst in den Göttermythen benutztes Motiv, theilnehmend und gastfreundlich in ihr Haus und verdienen sich ihr Wohlwollen. Dafür lohnt sie ihnen: sie theilt ihnen, — je nach der verschiedenen Sage, die ja an verschiedene Lokalitäten verlegt ward, — überhaupt zuerst das Getreide mit oder sie lehrt sie den kunstgemässen Anbau desselben oder lässt auch wol durch einen dieses Geschlechtes die wohlthätige Gabe über die ganze Erde verbreiten, so dass alle Völker jenem Geschlechte zu Dank verbunden werden, oder sie stiftet eine Verehrung, lehrt dieses Geschlecht die ihr wohlgefälligen Ceremonien ihrer Verehrung, deren Kenntniss und Ausübung in diesem Geschlechte sich fortpflanzt.

Aber mit den olympischen Göttern verharrt sie in Unmuth: in ihrer neuen Kultusstätte (so die attische Sage) verweilend, in Sehnsucht vergehend, bleibt sie fern von ihnen: ja sie verhängt ein Missjahr über die Erde und die Ehren und Opfer der Götter gerathen in Verfall. Es muss doch eine Vermittelung getroffen werden. Sie findet sich dadurch, dass ihr von Zeus die Konzession gemacht wird, einen Theil des Jahres die Tochter zu sich hinauf auf den Olymp zu führen*).

*) Das Motiv eines Wechselaufenthaltes zwischen Unterwelt und Olymp kommt uns übrigens zur Ausgleichung eines Konfliktes noch in einer andern Fabel entgegen, bei den Dioskuren (Pind. Nem. X, 55).

Hiemit ist nun jenem Gedanken, dass die Unterwelt eine Art Gleichberechtigung mit der olympischen Götterwelt in Anspruch zu nehmen habe, der entsprechende Ausdruck gegeben. Und indem sie auf diesem Wege zwischen Unterwelt und Olymp zugleich mit der Tochter wieder einen Augenblick bei jenen Menschen weilt, während sie mit der Ausübung der von ihr geordneten Festceremonien und der Erinnerung an die einstige Anwesenheit der Göttin, unter Vorzeigung der von damals stammenden Reliquien, fromm beschäftigt sind, zu immer erneuertem Unterpfand ihres Andenkens und ihrer Gnade, sind alle drei Bereiche schön in Verbindung gesetzt. Die Tochter aber geniesst als Entgelt nicht nur die Macht und die Ehren einer Unterweltskönigin, nicht nur den theilweisen Aufenthalt im Licht und im Olymp, sondern auch — gemeinschaftlich mit der Mutter, wie bei den Thesmophorien — Theilnahme an der oberweltlichen Macht und oberweltlichen Wohlthaten und Gaben der Mutter, wie im Gegentheil die Mutter schon durch den Einfluss auf ihre Tochter eine Einwirkung auch auf das Geschick der Menschen noch in der Unterwelt.

5. Der Reisebeschreiber Pausanias (9, 37) berichtet über jene attischen, auch verbunden verehrten Landesnymphen oder Horen, Thallo, Karpo, Pandrosos. Namen, welche, wie man sieht, sehr deutlich und für Feld- und Fruchtsegen fördernde Göttinnen, wie ja Nymphen oder Horen sind, sehr schön und passend von Förderung des Blühens und des Fruchtens und des allerfrischenden Nebelthaues hergenommen sind. Nun erinnere ich mich noch des Schreckens, von dem ich ergriffen ward, als ich vor einigen Jahren, versenkt in das schöne Buch von Michaelis über den Parthenon, bei dem Versuch einige unbestimmte Figuren zu erklären, unter der Erinnerung an jene Nachricht des Pausanias, plötzlich folgendes las: „Hiernach erscheint es wenigstens als möglich in der neben Pandrosos sitzenden Figur L die mit ihr zugleich verehrte Thallo, in M deren Schwester Karpo zu erkennen, zwei Göttinnen, welche, ihrem Wesen nach, eben so wie Pandrosos, zu der attischen Athene, der Göttin der klaren, hellen, warmen Luft, die aus dem Gewitter geboren wird, in enger natürlicher Beziehung stehen.“

Also um zu erklären, warum in Athen anerkannte und verehrte Landesnymphen auf Bildern, welche dem attischen

Götterthum gewidmet waren, in Verbindung mit der höchsten Landesgöttin Athene, der das ganze Heiligthum gewidmet war, konnten von Phidias angebracht werden, natürlich angebracht werden, muss man zurückgehen auf die – so Gott will — Urbedeutung der Athene als der Göttin der klaren, hellen, warmen Luft, die aus dem Gewitter geboren wird, [kühlt sich denn nicht auch nach dem Gewitter die Luft vielmehr ab? — doch sei's – ], und nimmt man an, dass diese Vorstellung über Athene und deren Geburt aus dem Haupte des Zeus als Gewitters noch in dem Kopfe des Phidias gestanden und dass aus dieser Vorstellung heraus Phidias seine Ideale des Zeus und der Athene und jene Scene selbst, wie Athene eben aus dem Haupte ihres Vaters hervorgesprungen, gebildet und geschaffen so wie er es gethan.

Ja dann hat auch Pindar aus der blauen Luft geschrieben, vielleicht nach einer in der Pindarerklärung von einem ausgezeichneten Manne wiederholt angewendeten Erklärungsmethode, wahrscheinlich eben nach einem Gewitter geschrieben, von der Zeit, „als durch Hephästos Kunst durch das erzgetriebene Beil Athenaia hoch droben aus des Vaters Haupt emporstürmend den Kriegsruf erhob mit übermächtigem Laut, dass Uranos vor ihr erschrak und die Mutter Gaia.“ Olymp. VII, 35 (65).

O nein! er wie Phidias verstanden oder empfanden es wahrhaftig ethisch was es bedeutete, dass ihre Athenäa, ihre griechische und attische weisheitsgerüstete Athenäa aus dem gedanken- und weisheitsüberströmenden Haupte des Vater Zeus erstand. Sie empfanden es wie jener Bildner des Zeuskopfes von Otrikoli es empfand — den übrigens die Archäologen nie auch nur einen Augenblick hätten für den majestätischen Olymposherrscher des olympischen Phidiaszeus vermeinen sollen — der vielmehr eine andere Seite des vielseitigen herrlichen Gottes darstellt, welchen ich im Jahre 1850 in Friedländers Verzeichniss der Königsberger Gypsabgüsse, nach dem Eindrucke, den ich davon empfand, also beschrieb: „Zeus der Sinner und Ersinner (*μητίετα Ζεύς, ὕπατος μήστωρ*). Rastlos entwickeln sich die Gedanken und scheinen nicht Raum zu finden in der schwellenden Stirn, die heranstrebt als sollte dort oben die Fülle der Weisheit als gewappnete

Minerva hervorbrechen. Die treibende Gewalt scheint sich in die Haare noch fortzusetzen, die, vorn emporgerichtet, sich allmählich erst nach den Seiten in mächtigen Wellen zur Ruhe legen. Aber so in der Thätigkeit des Ersinnens übersinnt er zugleich was er denkt — dies zeigt das zurückliegende, vor sich ohne bestimmtes Ziel schauende Auge — und freut sich an der Harmonie, die daraus entsteht. Allein nicht nur milde Zufriedenheit ist über Wangen und Mund verbreitet: auch freundliches Wohlwollen, nicht als eines gleichgültigen Vollstreckers, sondern als eines theilnehmenden, väterlich gütigen Gottes."

Und dem allen gegenüber und dem Phidias gegenüber spricht ein solcher Mann wie Michaelis es hin von Zeus Gewitter und daraus geborner Athene heller, warmer Luft! — als bedauerliches Exempel, in welche edeln Theile sogar das unbesehene verkehrte Dogma — oder Phrase „die griechische Religion ist eine Naturreligion" hineinwirkt und sie schädigt.

# Anhang.

## Zu S. 289 über die euphemistischen Namen.

Unter den euphemistischen Namen für Persephone habe ich den Namen *Μελιτώδης* nicht angeführt. Es ist doch zweifelhaft, ob der Anruf, im Volksmunde zum verwundernden Ausruf geworden, „Honigsüsse“ (*μελιτῶδες*), mit welchem die Syrakusische Frau in Theokrits Adoniazusen (V. 94) die Persephone meint, denn das scheint doch anzunehmen, euphemistisch gemeint sei, wie der Scholiast will, oder ob es ein blosser Ausdruck der Familiarität ist, in welche sich in Sicilien, wo beide Gottheiten, Demeter und Persephone, in besonderer Breite als Hauptschutzgottheiten aller Verhältnisse lebendig waren, die Volksschicht und namentlich die Frauen aus dem Volke mit ihnen gesetzt hatten. Die andere Syrakusanerin hatte gerufen *μᾶ*, welches allerdings hier ein familiärer dorischer Volksausdruck für Mutter zu sein scheint. „Mama!“ oder „Mutterchen“ riefen sie die Demeter: vielleicht um so mehr, weil sie in dem Namen *μήτηρ* zu hören glaubten; und „Süsschen“ die Tochter Kore. — Ueber *μελίβοια* ist einerseits nicht ganz gewiss, ob die Lesart im Fragmente des Lasos Ath. XIV, 19 vgl. X, 62 sicher sei, — man wird schwer den Gedanken los, dass vielmehr von einem *μελιβόας ὕμνος* die Rede sei — andrerseits ist ganz sicher, dass wir bisher nicht wissen, was denn Meliböa, sei es als Frauenname, sei es als geographischer Name bedeute. — Nun einiges über den Namen Pluto. Wenn dafür, dass Pluto auch soll als Reichthumspender angesehen sein und dass er deshalb *Πλούτων* genannt worden, angeführt wird Lucian Timon, wie bei Preller S. 658, so ist dies geradezu komisch. Lucian spricht da von der damaligen häufigen Freilassung und Erbschleicherei, wodurch eine Menge niedrigster Leute, die gestern nicht einen Obolos besassen, heute, nachdem der Erblasser gestorben, reiche Leute in Equipage und Purpur sind. Diese hat reich gemacht Pluto, nämlich dadurch dass er die Erblasser durch den Tod abgeholt hat! Pluto, der ja freilich auf diese Weise auch ein reichthumspendender Gott ist, *Πλούτων ἅτε πλουτοδότης καὶ μεγαλόδωρος καὶ αὐτὸς ὤν*. Nicht so ko-

misch ist, aber um nichts mehr beweisend die Stelle Strabo l. III p. 147 Cas., T. I p. 198 Mein.): die freilich auch bei Voss (zu hymn. Den. 491) benutzt ist, auf den ich im folgenden durchweg Rücksicht nehme, ohne weiter für jeden einzelnen Punkt der Beistimmung oder der Berichtigung dies anzuführen. Strabo führt dort zuerst eine Stelle des Posidonius an. Und eben ganz mit Unrecht wird auch diese benutzt dafür, dass man den Pluto als Spender der Metalle angesehen habe und deshalb ihn *Πλούτων* genannt. Indem Strabo über den ausserordentlichen Metallreichthum Turdetaniens spricht, auch an Gold, welches auch im Lande und den Flüssen dort reichlich gefunden worden, beruft er sich auf Posidonius und sagt ausdrücklich, Posidonius habe dabei sich nicht enthalten seiner gewohnten rhetorischen Uebertreibungen, vielmehr er schwärme hiebei förmlich in seinen Uebertreibungen. Und in den Worten des Posidonius heisst es nun: „überhaupt möchte wer jene Gegenden gesehen hat sagen dass es unversiegliche Schatzhäuser (*ἀενάους θησαυρούς*) der Natur seien oder eine nie ausgehende Vorrathskammer des Segens (*ταμιεῖον ἡγεμονίας*, doch wol vielmehr *εὐδαιμονίας*, *ἀνέκλειπτον*). Denn nicht nur reich ist das Land, sondern grundreich (*οὐ πλουσία μόνον ἀλλὰ καὶ ὑπόπλουτος ἦν ἡ χώρα*), und bei ihnen in Wahrheit bewohnt den unterirdischen Raum nicht Hades, sondern Pluto". Eher könnte die Stelle des Demetrius Phalereus etwas zu beweisen scheinen, auf welche Posidonius nachher, wo er über die Thätigkeit der Bewohner bei der Ausbeutung jener Erdschätze sprach, Rücksicht genommen hatte und welche aus ihm daselbst Strabo gleichfalls mittheilt: *τήν τ' ἐπιμέλειαν φράζων τὴν τῶν μεταλλευόντων παρατίθησι τὸ τοῦ Φαληρέως, ὅτι φησὶν ἐκεῖνος ἐπὶ τῶν Ἀττικῶν ἀργυρείων, οὕτω συντόμως ὀρύττειν τοὺς ἀνθρώπους ὡς ἂν προσδοκώντων αὐτὸν ἀνάξειν τὸν Πλούτωνα.* Und doch: was hatten sie denn davon nicht den Reichthum aus den Bergwerken heraufzubringen, sondern den Gott, der ihnen den Reichthum spendete, dem sie den Reichthum verdankten? Vielmehr war der Sinn dieser rhetorischen Wendung — denn dass es eine solche war ist doch klar — wol der: sie haben so angestrengt (und schonungslos und in Folge dessen die Bergwerke erschöpfend) in die Erdtiefe gegraben, als wäre ihr Zweck gewesen so tief zu graben und als hätten sie erwarten können nicht den *πλοῦτος* aus der Erdtiefe herauf zu schaffen, sondern den Unterweltsgott selber (allerdings rhetorisch absichtlich mit diesem seinem ja auch ganz gangbaren Namen genannt, *Πλούτων*); und das freilich ist ein Ziel noch wünschenswerther als Reichthum, denjenigen Gott in seine Gewalt zu bekommen, der, solange er Macht hat, der Todesspender ist. Was Plato etymologisirend aufstellt, Cratyl. 43, ist natürlich auch nicht zu verwenden.

Ebensowenig mag es immerhin nach der einen oder nach der andern Seite beweisen, wenn Aristophanes einmal einen demonstriren liess, dass sich's in der Unterwelt besser lebe, — auch z. B. mit Schmausen (— vgl. die *μέθη αἰώνιος*, in welcher Musäos nach Plato die dortigen leben liess —) als in der Oberwelt, und wenn er da

vom Hades gesagt: „woher wär' er denn auch Pluto genannt worden, wenn ihm das Loos nicht den besten Theil hätte zufallen lassen. Ich will dir nur eins sagen, wie viel besser das untere ist als das was Zeus erloost. Nimm eine Wage, die schwere Wagschaale geht nach unten, die leere nach dem Zeus. Würden wir denn auch gekränzt und gesalbt als Leichen ausgestellt liegen, wenn wir nicht gleich, nachdem wir herabgestiegen, trinken sollten? . . ." Es ist ein Bruchstück des Aristophanes (aus den Tagenisten), erhalten von Stobäus in dem Kapitel „Vergleichungen zwischen dem Leben und dem Tode" (21, 18). Nichts auch hat es mit unserer Sache zu thun, dass man für den mythischen goldströmenden Fluss im Arimaspenlande den Namen des Reichthumsflusses *Πλούτων* erfand (Aesch. Prom. 831). Aber auch nicht, was immerhin bemerkenswerth ist, dass man den zum Gotte personificirten, so im Hesiodus, dann im Demeterhymnus, dann weiter erscheinenden, in der Phantasie recht wandelbar variirten (man erinnere sich an den blinden Plutos bei Aristophanes und an den Knaben, wie er als Pflegling auf dem Arme der Eirene gesehen ward), also den zum Gott personificirten Reichthum statt des unveränderten *Πλοῦτος* auch bisweilen, es scheint fast im Volksmunde, man möchte fast sagen in einem Bedürfniss sich seiner als Person noch mehr zu versichern, mit der Nebenform *Πλούτων* benannte. Dies liegt uns ganz unabweisbar vor im Aristophanischen Plutos, wo der sonst stets so genannte Gott doch auch einmal Pluton heisst 727 *μετὰ τοῦτο τῷ Πλούτωνι παρεκαθέζετο*, wo irgend ein besonderer Grund dazu, ein ernster oder spassiger, durchaus nicht vorhanden ist. Auch geben uns die Scholiasten daselbst zwei Verse, der eine gewiss aus Sophokles Inachos (einem Satyrdrama), der andere weder ganz sicher aus Inachos noch ganz sicher aus Sophokles, für den Gebrauch der Form *Πλούτων* für *Πλοῦτος*. Dasselbe wäre der Fall, wenn der Scholiast zu Theokrit IV, 50 geschrieben hätte nicht *Πλοῦτον*, sondern wie wir es jetzt lesen, *τούτῳ* (dem Iasion) *ἐν λειμῶνι κοιμωμένῳ ἡ Δημήτηρ συνῆλθε καὶ ἔτεκε τὸν Πλούτωνα*: was allerdings wol nicht wahrscheinlich ist. Häufiger verstand man seit einer gewissen Zeit unter *Πλούτων* den *Ἅιδης*. Dass jener Name dem Verfasser des Demeterhymnus noch nicht bekannt war, der gerade diesen Namen nicht würde unangewendet gelassen haben, auch dies hat Voss mit Recht angenommen. Uns erscheint der Name zuerst bei Sophokles (Antig. 1200), bei Euripides (Alc. 360), bei dem gleichzeitigen Tragiker Karkinos (Fragment bei Diodor V, 5), bei Aristophanes, aus dem Preller nur die obige nicht hieher gehörige Stelle aus Plutus 727 anführt statt der sichern wie Ran. 163. 431. 765. 784. fragm. Tagenist. aus Stob. 121, 18. Für metrischen Gebrauch stellt sich daneben in Litteratur, zuerst bei Moschos, und in Inschriften die Form *Πλουτεύς* ein, welche neben dem Ungewöhnlichern vermöge der Formation nicht nur durch *ῆος* hindurch, sondern auch durch *έος* (gleich bei Moschos III neben *Πλουτῆι* V. 22 auch *Πλουτέος* V. 125, *Πλουτέϊ* 133) und durch *έως* auch metrische Bequemlichkeit bot, sowol für Hexameter als für Trimeter und attischen Dialekt. (Zu den att. Grabschriften auch ein *Πλουτέως* bei

Heydemann, die antiken Bildwerke zu Athen, Nr. 403). Doch zurück zu den etwaigen Beweisen, dass Hades wirklich, und daher sei ihm der Name Pluto als wirklich bezeichnender gegeben worden, als Reichthumspender gedacht worden: wenn auch nicht als Metallspender, so gleich der Demeter und Kore als Getreidespender. Aus der Litteratur führt man dafür an einen Vers aus den Orphischen Hymnen, XVIII, V. 5, wo in der bekannten Art jener Hymnen er auch angerufen wird als „Pluto, der die Schlüssel der ganzen Erde in Besitz hat, bereichernd das sterbliche Geschlecht mit den Jahresfrüchten" (*Πλούτων, ὃς κατέχεις γαίης κληῖδας ἁπάσης, πλουτοδοτῶν γενεὴν βροτέην καρποῖς ἐνιαυτῶν*). Ihn Hades zu nennen wird dort vermieden, *ᾅδης* wird für den Namen des unterirdischen Raumes gebraucht: die Namen, mit denen er angerufen wird, sind die wohlbedeutenden: chthonischer Zeus, Wohlberather (*Εὔβουλε*) und eben Pluto, in der angegebenen Weise gedeutet als Getreidespender, der die Schlüssel zur Eröffnung der Vorrathskammern der Erde hat. Für diese späte Zeit und die Orphischen Hymnen wird uns das gar nicht befremdend sein.

In der ganzen klassischen Litteratur aber findet sich nur eine einzige Stelle, welche auf der Meinung und Anschauung, dass auch er wie Demeter ein Segen, ein Getreidesegen spendender Gott sei, zu beruhen scheint. Nämlich jene Stelle in den Werken und Tagen des Hesiodus 463:

> *εὔχεσθαι δὲ Διὶ χθονίῳ Δημήτερί θ' ἁγνῇ,*
> *ἐκτελέα βρίθειν Δημήτερος ἱερὸν ἀκτήν,*
> *ἀρχόμενος τὰ πρῶτ' ἀρότου —*

Wenn hier unter Zeus chthonios wirklich Hades gemeint ist, so ist das so auffallend und vereinzelt, dass man nur sagen könnte, es sei ein vereinzelter, nie durchgedrungener Gedanke, zu vergleichen etwa mit jenem ebenso nirgend sonst zum Vorschein kommenden Gedanken, dass die Hingeschiedenen des goldenen Zeitalters als unzählige beaufsichtigende und reichthumspendende Dämonen auf der Erde wandeln. Aber noch wahrscheinlicher ist mir, dass jener alte Autor unter *Ζεὺς χθόνιος* (trotzdem dass wir im Homer einmal schon den Unterweltsherrscher als den unterirdischen Zeus *Ζεὺς καταχθόνιος* bezeichnet finden) gar nicht den Hades gemeint hat, sondern den Zeus in seiner Eigenschaft als auf die Erde wirkender, als nicht blos über den Himmel und die Götter, sondern wenn auch von seinem Wohnsitz, von dem Olymp aus (und *Ολύμπιος* kann er immer heissen, V. 472) auch auf die Erde wirkender und waltender Gott. Und sehr verständlich bei dem Beginn der ganzen langen Landarbeit ruft der Landmann vor der Spezialgöttin des Getreidesegens Demeter zu allererst noch den überall hin wirkenden Zeus auf, und zwar für dieses Geschäft passend soll man ihn anrufen als *Ζεὺς χθόνιος*. Auch später, glaube ich, hat man noch unter dem Namen *Ζεὺς χθόνιος* verschiedentlich den Zeus in solcher Eigenschaft benannt und verehrt. Bei Pausanias V, 14, 6 wird aus Olympia

berichtet: da ist der grosse Altar, *καλεῖται δὲ Ὀλυμπίου Διός, πρὸς αὐτῷ δ' ἐστὶν ἀγνώστων θεῶν βωμός, καὶ μετὰ τοῦτον καθαρσίου Διὸς καὶ Νίκης, καὶ αὖθις Διὸς ἐπωνυμίαν χθονίου· εἰσὶ δὲ καὶ θεῶν πάντων βωμοί, καὶ Ἥρας ἐπίκλησιν Ὀλυμπίας.* — Sieht das wol aus, als wenn mitten zwischen diese Götter der Hades gestellt gewesen? Oder Pausan. II, 2, 7 in Korinth . . . *Ἑρμοῦ τέ ἐστιν ἀγάλματα, χαλκοῦ μὲν καὶ ὀρθὰ ἀμφότερα, τῷ δὲ ἑτέρῳ καὶ ναὸς πεποίηται. τὰ δὲ τοῦ Διός, καὶ ταῦτα ὄντα ἐν ὑπαίθρῳ, τὸ μὲν ἐπίκλησιν οὐκ εἶχε, τὸν δὲ αὐτῶν χθόνιον καὶ τὸν τρίτον καλοῦσιν ὕψιστον*, der Zeus des Himmels und der Zeus der Erde sollte man meinen, aber nicht der Hades. Betreffend jene Stelle des Hesiodus, so verdient bemerkt zu werden, dass unsere Scholien zeigen, dass keineswegs dort den Hades zu verstehen das gangbare war, wenn gleich auch eine Notiz zu 471 vorkommt, *ὁ λεχθεὶς χθόνιος Ζεὺς ἤτοι ὁ Πλούτων*, wo wenn das *ἄλλως* zweifelhaft ist, wozu Grund vorhanden, sogar die letzten Worte *ἤτοι ὁ Πλούτων* nur eine hinzugekommene ungehörige Anfügung wären: doch mag sein: die andern Scholien, Proklus, auf den Moschopulos verweist, verstehen nicht den Hades, und möchte dies wol beweisen für ältere Scholien, aus denen die ihrigen flossen. Und wirklich auch in späteren Jahrhunderten war es so ganz verbreitet nicht, den Unterweltsgott etwa als Reichthumspender oder Segenspender zu denken. Hier will ich daran erinnern, dass Lucian sagt (de luctu 2), er habe einen kundigen solcher Dinge gefragt, warum der Hades Pluto heisse, und der habe ihm geantwortet, er sei mit diesem Beinamen geehrt worden, weil er reich an Todten sei: *Πλούτωνα κεκλημένον, ὥς μοι τῶν τοιαῦτα δεινῶν τις ἔλεγε, διὰ τὸ πλουτεῖν τοῖς νεκροῖς τῇ προσηγορίᾳ τετιμημένον.* So wenig lag dem Lucian und seinem theologischen Gewährsmann der Gedanke nahe, der Hades sei ein Reichthumspender. Und das zu einer Zeit, wo ganz fremd dieser Gedanke nicht mehr war, wo er in einzelnen Kreisen durch mystische Anschauung und namentlich durch die gesteigerte Serapisidee ohne Zweifel eingedrungen war. Oder durch stoische confundirende Etymologie: an deren *Πλούτων* quia et recidant omnia in terras et oriantur e terris als eine Wahrheit diejenigen heutigen glauben mögen, die auch in Dis pater den Dives glauben, bekannt aus der stoischen Zusammenstellung bei Cicero N. D. II, 26. Und nun hätten wir denn auf die Beweise zu kommen, die man für Pluto den Getreidesegenspender hat aus den Kunstdenkmälern entnehmen wollen, wobei ein Hauptvertreter Welcker ist. Aber geht man die vorzüglichsten Denkmäler, die dafür angeführt werden, durch, wobei man darauf sich stützt, dass man den Unterweltsgott durch das Attribut des Füllhorns bezeichnet glaubt, so wird man die Unsicherheit, selbst unter den Archäologen stattfindende Unsicherheit, ja grösstentheils durchaus Unwahrscheinlichkeit bei den dahin gezogenen Figuren gewahr. Freilich man soll eine Figur wie jene von einem geschnittenen Steine bei Müller Oesterlei II, S. LXVII Nr. 854, wo die Segenspende zwar nicht durch Füllhorn, aber durch früchteerfüllten Modius auf dem Haupte bezeichnet ist, nicht erklären als: „Thronender Hades.“ Es

ist ein auf hohem Throne sitzender, bärtiger Gott, auf dem Kopfe einen von Früchten überquellenden Modius, in der linken Scepter, in der rechten Blitz, zu seinen Füssen links am Scepter der Adler, rechts der dreiköpfige Cerberos. Das ist doch kein „thronender Hades," sondern ein in diesen Zeiten nicht befremdender, über Himmel, Erde und Unterwelt zugleich herrschend gedachter Zeus oder Serapis.

# Vorstellungen der Griechen

über

# das Fortleben nach dem Tode.

## Vorstellungen der Griechen über das Fortleben nach dem Tode.

1. Man darf sich wol wundern, wenn ein Mann wie Lessing auch nur irgend einmal die Worte sprechen konnte: „ohne den Glauben an ein künftiges Leben, eine künftige Belohnung und Strafe könne keine Religion bestehen.“ Doch treffen wir dies in jenem Aufsatze, der überschrieben ist „über die Elpistiker“ (11. Band S. 63 Lachm.), und er schliesst daraus, den Heiden müsse man entweder alle Religion absprechen oder zugeben, dass auch sie jenen Glauben gehabt. Es wird dies wol bei Lessing ein Nachklang aus Leibnitz sein, dessen widerwärtige Anschauungen über diesen Punkt Strauss in der Glaubenslehre (II, 707. 708) gebührend gewürdigt hat. Und immer müsste es bei Lessing dem Philologen uns befremden. Denn zwei nahe liegende Beispiele lehren uns ja das Gegentheil, die griechische Religion der Homerischen Periode und das Judenthum des alten Testaments, schon allein an einem schlagenden Beispiele das Judenthum des Buches Hiob: und Lessing war doch wieder nicht der Mann, diesem Buche mit theologischer Neigung jenen Glauben aufzudrängen. Oder mit untheologischer. Keinen würde doch mehr als ihn anwidern ein Wort wie dies von Max Müller (Essay's 1 S. 44 Uebers.), weil ihm nun einmal dieser Glaube „das sine qua non aller wahren Religion ist,“ kühnlich ausgesprochene: „es liegt jedoch ein Glaube an persönliche Unsterblichkeit, obwohl derselbe nirgends ausdrücklich hervortritt, im Hintergrund gleichsam von vielen Stellen des alten Testaments.“ Was unter neuern Schriftstellern Schopenhauer, namentlich in den Parerga und Paralipomena schreibt, ist meistens so frappant und

eindringlich gesprochen, auch in weiterm Kreise der Gebildeten so weit gelesen, dass es nicht unangemessen sein möchte, gerade aus ihm eine hieher gehörige Aeusserung heranzuziehen. In einer mit gewohnter Energie geschriebenen Auslassung gegen die jüdische oder wie er zu sagen pflegt gegen die Judenreligion (Paral. I. S. 137) heisst es: „Die eigentliche Judenreligion, wie sie in der Genesis und allen historischen Büchern bis zum Ende der Chronika dargestellt und gelehrt wird, ist die roheste aller Religionen, weil sie die einzige ist, die durchaus keine Unsterblichkeitslehre noch irgend eine Spur davon hat!“ Und nun fährt er fort diese Thatsache, — die er auch aus einem eignen Studium der Septuaginta davon getragen — zu belegen. Also die Thatsache — und es ist wiederholt festgestellt, dass dem Juden bis gegen die Alexandrinische Zeit hin der Unsterblichkeitsglaube fremd war — ist ihm bekannt. Die Meinung freilich und weitere Ausführung, dass dieses der Grund sei von der Rohheit der jüdischen Religion muss man für einen Irrthum erklären: ist diese Rohheit vorhanden, so muss dies in andern Gründen liegen. Dass bei dem Mangel an Unsterblichkeitsglauben eine Religion nicht nothwendig roh zu sein brauche, kann man sich eben so wohl aus eigenen Erwägungen sagen als uns ein historischer Beleg dafür in der Religion der Homerischen Griechen gegeben ist: einer Religion, die Niemand roh nennen darf und der man ebenso wenig den Glauben an Unsterblichkeit, an bewusstes Fortleben mit Lohn und Strafe aufdringen darf. Erinnert man sich hiebei vielleicht eben an jene Strafen des Sisyphos, des Tantalos und Tityos, die in dem Homerischen Unterweltsbuche vorkamen, so will ich gleich hier bemerken, dass man diese ganze Stelle entweder — wie sonst einige zerstreute Verse über die Unterwelt im Homer — für eine später hinzugekommene Einfügung anzunehmen hat oder sie in einem Sinne gedichtet denkt, nach welchem sie mit dem übrigen Homerischen Unterweltsbilde nicht in Widerspruch treten würden. Es ist längst bemerkt, dass jene Büsser alle büssen wegen Frevel gegen die Götter. Wie nun die Götter nach Homerischem Glauben besondre Lieblinge vom Tode entheben können und sie fortleben lassen in den paradiesischen Lüften der Elysischen Inseln ein ewiges Wonneleben, so könnten sie

besondere Frevler auch in der Unterwelt ausnahmsweise ihre menschliche Empfindungsfähigkeit fortbehalten lassen, um ein ewiges Qualleben fortzuführen.

2. Uebrigens also erinnere man sich an das Bild von jenen in träumerischer Halbdämmerung des Bewusstseins oder besser der Bewusstlosigkeit schattenhaft vegetirenden Gestalten, ohne alle Gedanken an Lohn oder Strafe. Und nun möchte man nach blosser Ueberlegung meinen, und jene Beispiele würden es bestätigen, je religiöser die Menschen sind in naivem unerschütterten Gottvertrauen, je mehr durchdrungen von Zuversicht auf Gott oder die Götter, je mehr gewöhnt, alle Begegnisse des Lebens, alle Ordnungen der Welt einer höhern Macht sich unterwerfend zuzuschreiben, um so natürlicher sei es, auch die sicherste und gleichmässigste Anordnung für menschliches Schicksal, so sicher wie Sonne, Mond und Sterne, jener Macht, der man unterworfen, zuzuschreiben, sie als Schickung, als eine geordnete Schickung hinzunehmen. So thaten die Griechen und nannten den Tod — eigentlich und besonders den natürlichen Tod vorzugsweise das Schicksal Moira, eigentlich das geordnete Theil: ein jeder erfüllt sterbend sein geordnet Theil*). Völker, die zum Dualismus geneigt sind, werden vielleicht den Tod unter die Gaben der bösen Mächte zählen, religionsgrübelnde Völker das Einbrechen des Todes über die Menschen sonst durch grübelnde Fabel zu erklären suchen, wie die Genesis, die — Schuld von ihrem Gotte abzuwenden. Der Homerische Grieche bedurfte, wie wir sehen, beides nicht. Und für den Eindruck auf das Leben sollte es natürlich scheinen, dass je weniger der Blick und das Ziel hinausgezogen wird in ein Jenseits, desto mehr

---

*) Doch nicht allein vom natürlichen Tode. Z. B. Zeus hat dir, Ajax, die Moira aufgelegt (*Ζεὺς τὶν ἐπὶ μοῖραν ἔθηκεν* λ, 560). Nicht zu verwundern: eine Moira ist das Leben und die Bestimmung seiner Dauer auch. Man sagt *πρὸ μοίρας ἀποθανεῖν*, *προμοίρως θανεῖν*, *πρόμοιρος θάνατος*. Aber auch, z. B. auch in Inschriften, *προμοίρως βιώσας*. Wie *μοῖρα* auch *μόρος*. Auch *τὸ μόρσιμον*. *θανόντι κείνῳ συνθανεῖν μ᾽ ἔρως ἔχει. Ἥξεις, ἐπείγου μηδέν, εἰς τὸ μόρσιμον* Sophokles fragm., und „der Tod“ heisst *τὸ μόρσιμον* auch in der bekannten Stelle des Wächters in der Antigone V. 236. Auch andere Wörter, die Schicksal und Loos bedeuten, werden zur Bezeichnung des Todes angewendet, wie *αἶσα* und oft *πότμος*.

er sich zusammenfasse auf das Leben, dass der Mensch die ganze Energie seines Wollens und Wirkens und seiner Liebe auf dieses Leben werfe, sei es im natürlichen Gefallen an der Lebensenergie, in natürlicher Lust an der Thätigkeit des Lebens, sei's mit den Zielen einer Wirksamkeit für Familie, Stamm, Nation, Staat, Vaterland, mit dem entschlossenen Bewusstsein

und der Tod
ist Gebot,
das versteht sich nun einmal:

wie es im zweiten Faust heisst, oder wie es im Sinne der Homerischen Menschen noch etwas milder gefärbt heissen würde:

und der Tod ist nun einmal unser geordnet Theil.

3. Aber man hat grosse Angst, dass jene Lebensenergie nicht überschiesse, und hält jenseitigen Lohn und Strafe als pädagogisches Zuchtmittel für sehr nothwendig. Nun da ist jedenfalls der Glaube an diesseitige Bestrafung wirksamer: du sollst Vater und Mutter ehren, damit du lange lebest auf Erden: für sich selbst, dem sich dann anschliessen kann bei starkem Familiengefühl der Glaube an die fortdauernde oder nachfolgende Bestrafung an den Nachkommen: bis ins dritte und vierte Glied; wie auch Herodot es glaubte in der Historie wahrzunehmen: er büsste aber hiemit jenes Verbrechen jenes Vorfahren. Und täuschen wir uns nur nicht: die Furcht vor Vergeltungen im gegenwärtigen Leben ist wol zu allen Zeiten von Wirksamkeit, auch in sehr gebildeten Zeiten — sogar bei sehr gebildeten Menschen — auch in solchen Zeiten und Völkern, die wirklich an Lohn und Strafe im Jenseits glauben. Denn das Jenseits liegt weit: weshalb auch sehr drastische Mittel angewendet werden, um es näher zu bringen. Wie gesagt, auch bei sehr gebildeten Menschen wirkt jenes Motiv und gehört zu denjenigen Anschauungen und Empfindungen, welche keine Erfahrung und keine Lehre vertilgt. Wer nur in alle Herzen sehen könnte, wie viele Wohlthätigkeit z. B. auch heut zu Tage geübt wird mit dem geheimen Beweggrunde sich den lieben Gott für dieses Lebens eignes Schicksal zu verbinden. Die oben gemachte Schilderung besteht für die Homerischen Menschen: sie bedarf, wenn sie allgemein bestehen soll, einer frischen, gesunden, volksjugendlichen Le-

bensenergie, ohne Empfindsamkeit. Wie sehr solche Energie die Homerische Zeit besass, sieht man auch daran: der Zustand, wie sie die Unterwelt sich bilden, ist nicht sowol der Gegensatz des Lebens als das Gegenbild der Lebensenergie. Bewegung denkt er sogar sich unten: aber eine schattenhafte, ziellose, zwecklose Durcheinanderbewegung der kraftlosen, der energielosen Häupter (*ἀμενηνὰ κάρηνα*), die Bilder der Sterblichen, die gearbeitet und sich gemüht haben (*βροτῶν εἴδωλα καμόντων λ*, 475) oder „die Psychai, die Bilder derer die sich gemüht haben“ *ψ*, 72, *ω*, 14), d. h. und kann bei Homer keinen andern Sinn haben: bei denen es mit dieser Thätigkeit, die das Leben und seine Energie bezeichnet, nun vorbei ist. Und es ist schon mehrmals bemerkt, wie mehrere der ausgesonnenen Strafen in der Unterwelt nicht sowol Schmerzen darstellen, als ein Mühen ohne Erfolg. Ich kann es mit Göthes Worten sagen („Polygnots Gemälde in der Lesche zu Delphi“): „Der immer zurückstürzende Stein des Sisyphos, die fliehenden Früchte des Tantalos, das Wassertragen in zerbrochenen Gefässen, alles deutet auf unerreichte Zwecke. Hier ist nicht etwa eine dem Verbrechen angemessene Wiedervergeltung oder spezifische Strafe! Nein die Unglücklichen werden sämmtlich mit dem schrecklichsten der menschlichen Schicksale belegt, den Zweck eines ernsten, anhaltenden Bestrebens vereitelt zu sehen.“ Und in demselben Sinne fand man dort unten den Oknos, den, man erlaube die Wörter, den Niefertigwerder, Nievorwärtskommer, der wie ein Symbol dies recht vernehmlich deutet, der sein Seil immer fort dreht, dessen fertig gewordene Enden ein Esel fortwährend wegfrisst. Ja ich denke es gehört auch dahin, dass in der griechischen Hölle kein Feuer brennt, die Verdammten nicht in loderndes Feuer verstossen werden, sondern versumpfen: sie stecken in einem Sumpfe (*ἐν βορβόρῳ*, auch *ἐν πηλῷ*). Was Göthe humoristisch benutzt hat. Seinem Mephistopheles in der klassischen Walpurgisnacht wird es unbehaglich bei dem Mangel des ihm gewohnten Feuers; er spricht:

Auf meinem Harz der harzige Dunst
Hat was vom Pech und das hat meine Gunst;
Zunächst der Schwefel . . . . Hier, bei diesen Griechen
Ist von dergleichen kaum die Spur zu riechen;

Neugierig aber wär' ich nachzuspüren,
Womit sie Höllenqual und Flamme schüren.

4. Doch wenn Mephistopheles wissbegierig ist, warum wollen wir uns nicht anregen lassen, ihm ein wenig zur Hand zu gehen? Und in der That, sogar der „feuerbrandige“ Unterweltstrom Phlegethon oder Pyriphlegethon trotz seinem Namen, den Seneka ganz anschliessend an die letztere Form — andere begnügen sich mit dem „feurigen Strom“ (igneum flumen z. B. Minuc. Fel. 35) — durch flumina (igne flagrantia „von Feuer brennende Strömung“ wiedergiebt (cons. ad Marc. 19, § 4) bringt es nicht zur Flamme, sondern dieser „rauchende Phlegethon wälzt in seinen Gewässern schwarzen Brand“ (Stat. Theb. IV, 523), also etwa ein lavawälzender Gluthstrom. Es geschah wol erst spät und als die Unterweltsmalerei und Unterweltsausmalerei mehr und mehr ein beliebter Gegenstand der rhetorischen Schriftstellerei, namentlich auch der Poeten wurde, dass man in der volksmässigen Hölle die bekannten unterweltlichen, das Lokal charakterisirenden und absperrenden Ströme, und so auch diesen Glutstrom zu einem Qualstrom machte, in welchem die Frevler büssten. Wie auch wol neben diesem ganz heissen Strom der Kokytos als ein ganz kalter, zu gleichem Zweck der Qual und Strafe angenommen wurde (Suid. *'Ηλύσιον πεδίον*). Doch den Pyriphlegethon betreffend, so heisst es bei Lucian (Catapl. 28): „Auf welche Weise soll dieser Tyrann gestraft werden? Soll man ihn in den Pyriphlegethon werfen? oder soll man ihn dem Cerberus hingeben?“ Da hätte denn Mephistopheles seine Wissbegierde befriedigt finden können. Anlass dazu hatte ohne Zweifel hauptsächlich Plato gegeben im Phädon in jener phantastischen Schilderung der Erde mit allen ihren Einsenkungen und unten hin durchziehenden tiefen Höhlen und durchströmenden Flüssen und der Kombination dieser Erdbildnerei mit den Wegen und Stationen, welche die Seelen in diesen Tiefen, in diesem Tartarus, zu Busse und als Seelenwanderungsperioden zu gehen und zu verweilen haben: und zwar eine Kombination unter Anwendung der aus der Volksunterwelt gebräuchlichen Namen. „Diejenigen, heisst es da (113 c.), welche zwar grosse, aber doch heilbare Vergehen begangen, die z. B. im Zorn gegen Vater und Mutter etwas gewaltsames verübt, aber unter Reue

ihr übriges Leben zubringen, oder diejenigen, welche Mörder in dieser selben Art gewesen, für die ist es nothwendig bestimmt zwar, dass sie in den Tartarus gestürzt werden, doch nachdem sie dort hineingestürzt und eine Periode verblieben wirft sie die Welle heraus, die Mörder durch den Kokytos, diejenigen, welche Vater und Mutter geschlagen, durch den Pyriphlegethon.“ Und das wiederholt sich, sie gerathen noch wiederum auch in diese Flüsse bis sie durch ihr Bitten und Flehen Verzeihung von ihren Beleidigten erhalten haben. Und in dieser Anwendung der Hitze zur Büssung, bis man abgebüsst, fände sich Mephistopheles wol gar unversehens angeheimelt von dem christlichen Fegefeuer, eine Vorstellung, welche wirklich wol aus diesen Platostellen ihren Ursprung hat. Die ganz physische Vorstellung, dass die Makel der Seele durch Hitze ausgebrannt werden, finden wir jedenfalls schon bei Virgil in seiner Unterwelt angewendet „einem Theil der Seelen wird unter dem wüsten Strudel das eingeimpfte Verbrechen ausgewaschen oder durch Feuer ausgebrannt“ (Aen. VI, 741). Und da werden denn die christlichen Kirchenväter sehr ungehalten, dass die Heiden sich über die unauslöschlichen Feuerflammen in der christlichen Hölle lustig machen. „Ihr wagt es, uns zu verlachen, sagt Arnobius (adv. nat. II, 14), wenn wir von der Gehenna reden und von unauslöschlichen Feuern, in welchen, wie wir belehrt worden sind, die Seelen von ihren Widersachern und Feinden (er meint die Teufel) herabgestossen werden? Wie? euer Plato in dem Buche, welches er über die Unsterblichkeit der Seele geschrieben, nennt er nicht den Acheron, den Styx, den Kokytos, nicht diese Flüsse und den Pyriphlegethon, in denen er die Seelen gewälzt, getaucht, ausgebrannt werden lässt?“ Aber zufrieden ist der Kirchenvater mit Plato doch noch lange nicht. Plato hat zwar anerkennenswerthe Ahnung gehabt, indem er die Seelen in Ströme die von Flammenwälzungen glühend sind und in widerliche Schlammstrudel geworfen werden lässt. Dass er ihnen nicht ein vernichtendes Todesurtheil gestellt, war nur sein gutes Herz. Wir wissen durch Christus, dass die Natur der Seelen eine zwiefältige ist, dass diejenigen Seelen, welche Gott nicht erkannt, vernichtet werden können, „dass dieses erst der eigentliche Tod ist, wenn diejenigen Seelen, welche Gott

nicht kennen, in der Qual einer sehr langen Zeit in wildem Feuer (fero igni) werden aufgezehrt werden, in welches sie hinein werfen werden gewisse grausam wilde und vor Christus unbekannte und von ihm dem allein wissenden offenbarte Wesen.“ So spricht Arnobius. Da haben wir ein lustig energisch brennendes Feuer, das dem Mephistopheles gefallen würde*). Nach der Lehre anderer Väter übrigens, z. B. des Laktantius (II, 13), ist bekanntlich jene Qual eine ewige; es erfolgt, sagt Laktantius, keine endliche Verzehrung der ungerechten Seelen, sondern eine ewige Bestrafung. Oder von griechischen Vätern z. B. schon Justin, wo er gegen die stoische Heimarmene spricht (Apol. II, 6): „da Gott von Anfang an das Geschlecht der Engel und der Menschen mit freiem Willen geschaffen hat, so werden sie gerechter Weise die Strafe ihrer Vergehungen in ewigem Feuer davontragen.“ — Eine furchtbare Seelenwäsche zur Läuterung wird in jener in Excentrizität und Geschmacklosigkeit unter den griechischen Schriften, die wir kennen, wol allein stehenden Höllenvision Plutarchs beschrieben, welche er sich erfand — angeregt ohne Zweifel und ganz sichtbar durch Plato's Phädostelle in Verein mit jenem Danteschen Versuch von Höllentopographie und Höllenmaschinerie am Schlusse der Republik — in der Schrift „über die späte Götterbestrafung der Verbrechen**)“. Dort sind drei nebeneinander liegende Seen, der eine von siedendem Golde, der andere äusserst kalt von Blei und der dritte von rauhem Eisen: dabei stehen gewisse Dämonen, wie die Schmiede, welche mit Werkzeugen die aus Unersättlichkeit und Habsucht schlechten Seelen abwechselnd in diese Seen eintauchen. Auch hier erscheint kein wildes Feuer: merkwürdig aber sind jene „gewisse Dämonen.“ Die wie Handwerker ihres Amtes walten. Seine spezifisch christlichen Teufel würde Arnobius in dieser Stelle, wenn er sie gekannt hätte, auch nicht gefunden haben.

*) In der Stelle des neuen Testaments, an welche „die Seelen, welche Gott nicht kennen“ erinnern, zweiter Brief an die Thessalonicher I, 8 steht nur, dass diese büssen in Flamme des Feuers (ἐν φλογὶ πυρός): ohne das wilde Epitheton.

**) S. Friedländer Röm. Sittengeschichte S. 637, der die Stelle ausführlich mittheilt. Dem auch der treffende Ausdruck „Vision“, dessen ich mich eben bediente, angehört.

5. Doch kehren wir von dieser Episode zurück. So wie oben beschrieben, ist es bei Homer, so bei Hesiodus. Kommen wir aber zu dem ersten nach jenen uns in einigermassen grössern Ueberbleibseln erhaltenen Dichter, zu Pindar — was lesen wir da? Gleich in der zweiten ungemein inhaltsvollen olympischen Ode, welche, den olympischen Sieg eines hochgestellten Fürsten wie des agrigentinischen Theron feiernd, unter Hinweis auf wechselnde Schicksale schon der Vorfahren auf sein Glück und seine Erfolge kommt, heisst es: „Der Reichthum mit Tugenden geschmückt bringt des und des Gelegenheit, tiefe weitgreifende Pläne unterbreitend, ein hell leuchtender Stern, ein wahrhafter Glanz dem Manne, wenn einer, dem solcher Reichthum geworden, die Zukunft kennt, dass der hier gestorbene frevelnde Sinn alsbald Strafe büsst, dass über die Frevel aus diesem Herrschergebiet des Zeus unter der Erde einer richtet den Spruch sprechend in verhasster Nothwendigkeit. Und in gleichen Nächten stets, in gleichen Tagen die Sonne geniessend empfangen die Guten ein müheloseres Leben, nicht die Erde beunruhigend mit der Hände Kraft, noch des Meeres Gewässer um nichtigen Lebenszweck: sondern mit den Göttergeehrten geniessen sie, die schwuresgleich das Recht gehalten, ein thränenloses Dasein; die andern aber tragen ein unanschaubares Leid. Und die, welche vermochten dreimal beiderseits verharrend ganz und gar ferne zu halten vom Unrecht die Seele, die vollbringen den Weg des Zeus zu des Kronos Burg, wo oceanische Lüfte die Inseln der Seligen umwehen, und goldene Blumen leuchten, vom Lande her von glänzenden Bäumen herab, und andere das Wasser nährt, mit deren Gewinden sie Arme und Haupt umflechten“.

6. Welche Veränderung ist in diesen Jahrhunderten eingetreten! Nun dieselbe Veränderung, ein Ausfluss jener Veränderung, welche aus der epischen Poesie die lyrische, ja dramatische erwachsen liess, welche die Philosophie erkeimen liess, die Historie. Wie der Grieche aus beschränktem Raume hinausgekommen war über Land und Meer zu Reisen, Entdeckungen, Kolonisationen, nahen und dauernden Berührungen, ja Vermischungen mit Völkern ganz abweichender und befremdender religiöser, staatlicher, häuslicher Einrichtungen: wie in den innergriechischen Vorgängen

selbst das Leben in Völkerwanderungen, in Krieg und Frieden, in Kriegs- und Friedensparteiung, in Verfassungsstreit und Verfassungsentwickelung, in Vielseitigkeit der Lebensziele und Lebensbestrebungen schwieriger und verwickelter wurde: so ward das Leben schwerer empfunden, selbst Liebe und Hass waren schwerer zu tragen, das naive Beruhen in dem alten Glauben über die Menschen und menschlichen Dinge, über die alten guten Götter und die göttlichen Dinge gerieth in Anregung und Aufregung, überall thaten sich Probleme auf. So waren auch die Zustände gegeben, welche den Menschen zum Verlangen und zum Glauben treiben, dass mit diesem Leben seine Bestimmung und seine Bahn nicht abgeschlossen sei; eben diese Unbefriedigung mit diesem Leben, Ausgleichung durch Lohn und Strafe, unruhigeres Hinüberdenken zu den vorangegangenen Seinigen, Lösung der hier unerforschten Probleme, das unter solchen Fragen auch naturgemäss auftauchende Problem über die Natur der Seele selbst.

7. Nun also finden wir eine Unterwelt mit vollbewusstem Fortleben, mit getrennten Lokalen für die Guten und Bösen, mit Lohn und mit Strafen.

Pindar, von welchem jene obige Stelle so vollständig und unversehrt vor uns zu haben zu den unschätzbaren Glücksfällen unter so unersetzlich grossen Verlusten gehört, bot ähnliches, namentlich auch in seinen Threnoi, Trauerliedern auf Verstorbene. Einiges ist uns in Bruchstücken überkommen: unter denen auch manches noch hinreichend erkennbare, z. B. (fr. 65 Boeckh aus Plutarch): „Ihnen — den Frommen — erleuchtet der Sonne Kraft da unten die Nacht. Und in purpurrosigen Wiesen ist ihr Lustgefilde von schattiger Ceder und goldener Frucht erfüllt. Und an Rossen und Uebungen der Körperkraft, an Würfellust und an Lautenspiel erfreuen sie sich, und vollblumig blüht um sie ein jeglicher Segen. Und Wohlgeruch verbreitet sich über den lieblichen Ort, da sie stets aller Art weihrauchduftende Körner in fernglänzendes Feuer mischen auf den Altären der Götter.“ Auch von Erinnerungen und Unterhaltungen, welche sie pflegen über das Vergangene hatte er gesprochen und scheint es, was in spätern Schilderungen des unterweltlichen Lebens der Guten öfter uns begegnet — gesprochen davon wie sie sich versammeln um

die Weisen. Dann hatte er dagegen geschildert die Verstossung der Seelen derer, die unheilig gelebt, in eine Tiefe, „wo Finsterniss ausspeien die trägen Flüsse der dunklen Nacht, welche sie, die dort gestraft werden, verbergen in Unkenntniss und Vergessenheit“ (nämlich der Ueberlebenden, während die Guten auch nach ihrem Tode gepriesen werden*). In dem Obigen bemerke man doch den Zug, dass es zu ihren Lustbeschäftigungen gehört, auch mit Opferspenden ihre Frömmigkeit gegen die Götter fortzuführen.

Demnächst schliesse sich hieran eine von Plato (Meno 81. b) erhaltene Stelle.

„Pindar und viele andere göttliche (*θεῖοι*) Dichter sagen: und sieh zu ob sie dir die Wahrheit zu sagen scheinen: dass die Seele des Menschen unsterblich sei und bald ende, was sie sterben nennen, bald wieder geboren werde, nie aber untergeht. Darum müsse man also sein Leben so tugendhaft als möglich durchleben. Und die, von denen Persephone alten Erleidens Vergeltung empfangen, nach der Sonne droben giebt sie im neunten Jahre deren Seelen wieder hinauf: aus denen herrliche Könige und Männer behende an Kraft und an Weisheit die höchsten erwachsen und für die zukünftige Zeit ehrfurchtgebietende (*ἁγνοὶ*) Heroen von den Menschen genannt werden.“ Die Stelle ist uns in dieser herausgerissenen Ueberlieferung nicht ganz klar. Wir haben aber wieder, wie schon oben, wobei wir für jetzt noch nicht zu verweilen Zeit haben, dass Pindar, wie Pythagoras, wie selbst Plato, das Fortleben

*) *Ἀκοαῖς τε σοφῶν* für *καὶ ὄντων*. Aristid. or. fun. Alex. I, 88 (146 Dind.) zeigt wol deutlich genug, dass so etwas hier erwähnt war.

**) Vgl. fr. 97, wo dieser Sinn der Schlussverse doch klar ist. Nur muss es doch für *ἐπουράνιοι* heissen *ὑπουράνιοι* (und für *μάκαρα μέγαν* etwa *μάκαρες αἰέν*. Wie aber im ersten Verse *ὑπουράνιοι* möglich ist, begreife ich nicht. Vielmehr doch *ὑποχθόνιοι*, und dann *γαίας*: *ὑποχθόνιοι γαίας πωτῶνται*. Aber wenn *πωτῶνται* richtig ist, so fehlt etwas hinter *πωτῶνται*. Denn sie können wol aus dem Körper scheidend unter die Erde fliegen, aber *πωτῶνται ἐν ἄλγεσι φονίοις?* Ausserdem wol *ποινίμοις*. Alles überlieferte wird dadurch nicht richtig, dass Klemens wie Theodoret beide die Stelle schon eben so verdorben geben, der eine aus dem andern oder beide aus derselben schon verdorbenen Quelle. — Fr. 96 *λαχόντες* für *δ᾽ ἅπαντες*.

der Seelen mit einer fortzuführenden Reinigung in einer Seelenwanderung verband. Und haben Erwähnung der natürlich der Homerischen Zeit fremden, jetzt erwachsenen Heroenverehrung, welche auf erklärte und erhöhte Zustände der hingegangenen Edeln deutet, nicht auf jene herab- und hinuntergekommenen zwecklosen Homerischen Schatten.

8. Wie bei Pindar finden wir den ganzen Ernst dieser Vorstellungen bei seinem Zeit- und Geistesgenossen Aeschylus. „Ein grosser Rechenschaftseinforderer ist Hades unter der Erde und hält unter Aufsicht alles und hält es eingezeichnet in die Tafel seines Geistes.“ (Eumen. 263. . . .) „Wer dieses that, auch im Hades nach dem Tode wird er nicht freveler Schuld entfliehen. Denn dort auch, sagt man, richtet über Vergehungen ein anderer Zeus unter den Todten ein letztes Gericht.“ (Suppl. 217.)

Und an jene von Schiller aus Aeschylus entlehnten Erinnyenworte „und lassen ihn auch dort nicht frei“ (*θανὼν δ' οὐκ ἄγαν ἐλεύθερος* Eumen. 338) werden wir auch denken.

Aber bei demselben Aeschylus dieses nunmehrige Unterweltsleben noch von einer ganz andern Seite gefasst. Da wo Klytämnestra (Ag. 1522) ihre That rechtfertigt mit Iphigenias Opferung durch den Vater: „wird etwa, fragt sie, die Tochter Iphigenia freundlich, wie es sollte, dem Vater entgegenkommen zur schnellströmenden Furth der Schmerzen, ihn zu küssen?“ Also das Wiedersehen der Geliebten und Verwandten, und denselben dort freundlich begegnen zu können mit keiner Verschuldung gegen sie, mit keiner That, mit keiner Unterlassung, über welche sie unmuthig oder grollend sich von uns abzuwenden hätten. Dies erinnert an Sophokles. Als Oedipus nach Enthüllung des Vorgegangenen sich geblendet, hören wir ihn zum Chor sprechen (1356): „Belehre mich nicht dass ich nicht wohl gethan. Ich weiss ja nicht, mit welchen Blicken schauend ich meinen Vater hätte ansehen können in den Hades gelangt noch meine unglückselige Mutter, an denen ich so schreckliches verübt.“

Und Antigone? Wie ist sie hauptsächlich darum besorgt!

„Ihn werde ich begraben. Thu' ich dieses, dann ist mir's schön zu sterben. Befreundet werd' ich mit ihm liegen dem befreundeten, nachdem ich heilig gefrevelt. Denn längere Zeit hab' ich den Unteren zu gefallen als denen hier.“ (V. 71.)

„Doch komm ich dorthin, heg' ich den gewissen Trost:
Ich komme lieb dem Vater, auch willkommen dir,
O Mutter, dir auch komm ich lieb', o Bruderhaupt—“ (888.)

Und doch, obgleich, wenn man aufmerkt, solche Beziehungen nicht wenige sind, hat das Sophokles besonders schön gemacht, dass sie im grossen Eindruck doch verschwinden gegen den Eindruck, dass sie ganz einfach aus ihrer Liebesnatur heraus handelt, sie, welche nicht mitzuhassen, sondern mitzulieben da ist.

9. Diese Aeusserungen der Dichter fielen in eine Zeit als die erneuerten, die gegen Homerische und Hesiodische Zeit umgewandelten Unterweltsvorstellungen schon längst auch sonst im griechischen Volksleben die weitgreifendsten Wirkungen uns aufweisen, im Mythus, im Kultus und in religiösen Institutionen: den Heroenkultus, über den wir unten noch zu sprechen haben, die Bildung und Ausbildung der chthonischen Götter, der obere und untere Welt vermittelnden, zwischen Olymp, Menschenwelt und Hades herüber und hinüber wirksamen und bewegsamen Gottheiten, Hermes und Demeter im Verein mit ihrer Tochter Persephone, worüber wir in dem Aufsatz „Naturreligion“ das nähere ausgeführt, und die Gründung und Ausbreitung der Eleusinischen, der Demeter-Koremysterien. Ueber welche jetzo hier zu sprechen nöthig wird. Was hat es damit auf sich*)? Es ist keine Neigung, welcher wir bei den Menschen, bei den Einzelnen, bei Gemeinden so allgemein begegnen als in irgend einer ausschliesslichen Bevorzugung vor den andern Menschen sich zu befinden, und man wird sich nicht gar zu sehr wundern, dass diese Ausschliessung und Aus-

*) Christian August Lobeck's Ansichten in dem bewundernswürdigen Buche „Aglaophamos oder über die Gründe der griechischen Mysterien“ (Königsb. 1829) haben auch durch später gefundene Mysterien-Inschriften, wie durch die Inschrift von Andania mit den sehr genauen Vorschriften für Ceremoniel keine Art Dementi in ihrer durch äussere Zeugnisse wie durch innere Hellenische Gründe überzeugenden Sicherheit erhalten.

schliesslichkeit auch in die Religion sich hineingedrängt. Der Jude, der Mohammedaner, der Christ, ein jeder hält sich in seiner Religion mit herber Abweisung der übrigen als allein von Gott bevorzugt. Innerhalb des Christenthums selbst ist eine Vergeltung dafür entstanden: denn der Protestant ist ja nun um nichts weniger als der Jude oder Mohammedaner von der ewigen Seligkeit ausgeschlossen. In der griechischen und römischen Religion hat man die wohlthuende Erscheinung, dass sie andern Religionen und Gottesdiensten gegenüber sich nicht also, sondern duldsam und achtend stellen. Das aber wäre ein zu grosses Wunder, wenn auf religiösem Gebiete jener Hang zur Ausschliessung sich nicht irgendwo sollte einen Weg gefunden haben. Ein offener Tempel oder Altar, an den jeder hinantreten kann mit seinem Gotte zu verkehren, ein offenes Opferfest, an dem jeder sich ohne weiteres betheiligen kann, dies war auch bei den Griechen nicht die alleinige Art der Gottesverehrung. Es gab auch geschlossene, ja geheime Gottesdienste. Und solche geschlossene Opfer und Feste, an denen nur diejenigen, die einem gewissen Stamme oder einer gewissen Bürgerschaft angehörten, den Zutritt hatten, die mehr eine politische Bedeutung hatten und behielten, sind auch verständlicher. Wir haben es hier zu thun mit jenen mehr den religiösen Charakter in ihrer Abschliessung tragenden und geheimen Gottesdiensten, zu deren Theilnahme es bestimmter Vorbereitungen bedurfte und bestimmter Empfehlungen oder Einführungen durch einen schon aufgenommenen Theilnehmer, bestimmter Anweisungen für das Verhalten in jedem Momente und jedem Abschnitte der ungewöhnlicheren, verwickeltern, wohl sogar durch mehrere Grade und Zwischenzeiten sich ausdehnenden Ceremonien, wie sie natürlich für exklusive Gottesdienste und ausserordentliche Anbetung sich eignen. Und wenn mit der damit verbundenen Pflicht der Geheimhaltung, so ist dies gar erklärlich: denn es soll ja eben etwas ausgeschlossenes sein. Solche Gottesdienste heissen oft vorzugsweise (denn diese Ausdrücke gelten auch für andere Opfer und heilige Handlungen) Vollendungen oder Vollbringungen (*τέλη, τελεταί*), wofür wir „Weihen“ an die Stelle zu setzen pflegen: was auch gar wol geschehen kann und sich namentlich wegen des daneben stehenden Zeitworts „weihen“ empfiehlt, womit wir für

das entsprechende griechische Zeitwort (τελεῖν), das also eigentlich „vollbringen“ oder „vollenden“ sein würde, Uebersetzungen entgehen, die unerträglich oder wenigstens sehr auffallend wären*). Auch Orgien wird bisweilen vorzugsweise auf solche Geheimgottesdienste angewendet. Aber der eigentliche Name für solche geheime Gottesdienste ist Mysterien. Also wer in einen solchen Gottesdienst aufgenommen war, der war dem ganz besondern Schutze der betreffenden Gottheit in einem Grade empfohlen, auf den kein aussenstehender Anspruch hatte. Dass die ursprünglich örtlichen Mysterien von den Athenern so weit geöffnet wurden, dass jeder „Hellene“ sich durfte aufnehmen lassen, haben sie sich mit Recht als eine von ihren Liberalitäten angerechnet. Die Begnadigung dieser Gottheit blieb oft nicht blos eine allgemeine, sondern konnte sich auch auf besondere Gegenstände und Gaben beziehen. Z. B. auf einer an besuchter gefährlicher Seestrasse gelegenen, auch sonst wol durch Lage und Felsenbildung ungewöhnlich stimmenden Insel bildete sich oder befestigte sich ein solcher Gottesdienst, und es knüpfte sich vorzugsweise hier auch der Glaube daran, man werde auf der Seefahrt durch die Aufnahme von der Begnadigung dieser Gottheiten vor den Meeresgefahren gesichert sein. Aber keineswegs dies allein. Auch sonst, namentlich auch bei andern grossen Gefahren hielt man des Eingeweihten Gebet zu den Samothrazischen Göttern für besonders kräftig (Arist. Friede 278. Lob. Agl. 1219). An die eleusinischen Mysterien, in denen die verehrten Hauptgottheiten waren, Demeter und ihre Tochter Persephone, die Königin der Unterwelt, knüpfte sich der Glaube, der dort aufgenommene werde diesen Gottheiten nicht nur für dieses, sondern auch für jenes Leben empfohlen sein. Natürlich, es war ja die Unterweltsgöttin, der man sich durch die Weihung empfahl. Es war der Glaube, Demeter führe ihre Tochter, welcher ja einen Theil des Jahres in Oberwelt und Olymp zurückzukehren vergönnt worden, zu gewisser Zeit während der Festzeit selbst diesen Weg und besuche dabei die attische Stätte; gewiss galt in Attika der Glaube sie ziehe

---

*) Im Lateinischen sonderbarer Weise in entgegengesetzter Weise initia und initiari; doch wol bedeutend Eintritt, Eintrittsceremonie, Eintrittsfest.

in einem gewissen Momente derjenigen Hochfeier, während welcher an ihre ehemalige Aufnahme und dankbare Anwesenheit durch Darstellungen und Reliquienvorzeigung erinnert wurde, durch den geschlossenen Raum der versammelten Gemeinde, die eben hier wider den sonstigen griechischen Gebrauch in einem geschlossenen und gedeckten Tempelsaale versammelt war (Aristid. Eleus. I, 421: εἷς οἶκος). So war man sogar begnadigt worden mit diesen Gottheiten unter demselben Dache gewesen zu sein. Und mit alle dem vergegenwärtigt man sich gar wol die gehobenen Gefühle, welche jener Gottesdienst erweckte. Würde übrigens an einer oder der andern Stelle, in welcher von Dichtern oder Prosaisten diese Mysterien gepriesen wurden, der Zug allein herausgehoben sein, dass sie für Sterben und die Zustände nach dem Sterben zuverlässigere Hoffnung gewähren, so wäre das ja nicht zu verwundern. Gewöhnlich wird jetziges und künftiges Leben verbunden genannt. Wie in jenem Epigramm aus der Augusteischen Zeit (des Crinagoras, bei Lob. S. 69): Es lohne auch für einen sesshaften eine Reise nach Athen, „damit du jene Nächte der grossen Demeterzeremonien sehest, von denen du unter den Lebenden ein sorgenbefreites und wenn du zu den Gestorbenen gelangst ein leichteres Herz haben wirst.“ Oder Cicero selbst (Gesetze II, 14 Lob. S. 73): „dein Athen, sagt er zu seinem Griechenfreunde Attikus, scheint viele andere hervorragende Dinge hervorgebracht zu haben: aber nichts hervorragenderes als jene Mysterien, durch welche wir aus dem rohen und wilden Leben zur Humanität gebildet und gesänftigt worden und in Wahrheit, wie ihr Name besagt (Initia), zur Erkenntniss der Anfänge (er meint also der Grundlagen) des Lebens gelangt sind, und aus denen wir nicht nur Gründe entnommen, freudig zu leben, sondern auch mit besseren Hoffnungen zu sterben.“ In dem ältesten Dokument über die attischen eleusinischen Mysterien, einem Hymnus, der über die Solonische Zeit hinausreicht, heisst es, nachdem erzählt worden, wie Demeter selbst den Fürsten von Eleusis die Anweisung über die einzurichtenden Ceremonien gegeben (δρησμοσύνην ἱερῶν), dann also (V. 483): „Beglückt wer das geschaut von den Menschen! Wer aber ungeweiht der Heiligthümer (ἀτελὴς ἱερῶν) und untheilhaft, der hat nimmer gleiches Loos, auch

gestorben unter der wüsten Finsterniss.“ Und einige Zeilen später: „Hochbeglückt wen der erdbewohnenden Menschen jene Göttinnen geneigten Sinnes lieb haben. Alsbald schicken sie ihm zum Herdgenossen (ἐφέστιον) in das grosse Haus den Reichthum, der den sterblichen Menschen Fülle gewährt.“ Also es wird demjenigen, welcher der Gnade jener Göttinnen durch Einweihung empfohlen ist, nicht allein die Hoffnung auf ein besseres Jenseits, sondern eindringlich sogleich ein glückliches Diesseits in Reichthum und in Fülle zugesagt. Setzte ja überhaupt der Mythus auch gleich mit der Einsetzung dieser Mysterien ein hiesiges Wohlerhöhen durch Gabe oder Lehre des Anbaus oder Ausbreitung des Getreides in Verbindung. Worin jenes nun mit grösserer Hoffnung zu erwartende bevorzugte Leben der Eingeweihten da unten bestehe? Nun das war dem Einzelnen überlassen sich zu denken und, wenn er sinnig und gebildet genug war, angeregt darüber nachzudenken, auch, wenn er so gestimmt war, was er aus seiner Bildung hineinlegte, in den Ceremonien angedeutet zu finden. Worüber sich wol allmählich eine Art Tradition bildete. Der grossen Menge ohne Zweifel hat dabei vorgeschwebt Heiterkeit unter stetem Sonnenschein, Zusammenspazieren mit den Seinigen u. dgl. Aristophanes, der in den Fröschen, welche grösstentheils in der Unterwelt spielen, dort einen Chor der Eingeweihten aufführt, lässt sie heitere Tänze führen, Prozessionen zu dem Hause der Persephone in Fortsetzung der obern Ceremonien bei den Mysterien. Sie schliessen ihren Gesang mit den Worten: „Denn wir allein haben Sonne und heiliges Licht, die wir eingeweiht worden und ein Leben geführt haben gottesfürchtig gegen Fremde und Angehörige.“ Diesen Zusatz nehmen wir gern hin. Werden aber doch nicht vergessen „die sich stets gleich bleibende menschliche Natur,“ dass es doch bequemer ist den Zusatz fallen zu lassen und unter Frömmigkeit die Leistungen des äussern Ceremoniels zu denken. Es tritt übrigens auch die Vorstellung auf, dass die Nichteingeweihten dort erwarte in jenem Unterweltssumpfe zu liegen (Plato Phaedo 69. Aristid. Eleus. 421) oder gleich den Danaiden Wasser in ein durchlöchertes Fass zu tragen (Plato Gorgias u. a., s. Otto Jahn, Darstellungen der Unterwelt auf röm. Sarkophagen, S. 276.) Die Volksvorstellung

nämlich, dass das blosse Unterlassen der Einweihung ein dort unten hart zu büssendes Verbrechen gegen die Götter, gegen die Unterweltsgötter sei. Sehr begreiflich also wenn ein Diogenes sagte oder man ihn sagen liess, es sei lächerlich anzunehmen, ein Agesilaos, ein Epaminondas würden im Sumpfe liegen, der erste beste eingeweihte, ja eingeweihte Bösewicht dagegen dort bevorzugt sein (Diog. La. VI, 39 und Menagius u. Julian or. VII p. 238), und wenn Plutarch (de aud. p. 21 f.) solche Aeusserung als eine sehr fest zu haltende Gegenerinnerung hervorhebt gegen eine Stelle des Sophokles, die viele Gemüther, der Uneingeweihten nämlich, beunruhigen müsste: sie hiess, wir wissen leider nicht von wem und in welchem Zusammenhange gesprochen: „dreimal glücklich die Sterblichen, die, nachdem sie diese Weihen geschaut in den Hades gehen: denn ihnen allein wird dort zu Theil zu leben, den Uebrigen alle Uebel dort*).“

10. Wie die Mysterien ein Beweis sind, dass der Gedanke an das bewusste Fortleben im griechischen Volke lebendig war und auch in dem Kultus seine Stätte hatte, so ein zweites, der auch erst in nachhomerischer und nachhesiodischer Zeit entstandene Heiligen- und Gräberkultus.

„Nach der Schlacht von Platää übernahmen es die Platäenser den gefallenen und dort begrabenen Hellenen die jährlichen Todtenopfer zu bringen (ἐναγίζειν). Und sie thuen dies noch bis jetzt auf folgende Art. Am sechzehnten des attischen Monats Mai-

*) Eleusinien wurden auch ausserhalb Attika an verschiedenen Orten gefeiert, und zwar auch unter diesem Namen, welche für Filialen der attischen Mysterien in Eleusis galten. Man findet sie genannt bei Lobeck S. 43. Anderwärts ähnliche Demeter-Persephonefeste, wenn auch nicht unter diesem Namen, unter denen die bedeutendsten wol die sicilischen sein möchten.

Geheime und geschlossene Gottesdienste haben sich in späteren Jahrhunderten im europäischen und asiatischen Griechenlande sehr gemehrt. Es bildeten sich viele geschlossene Gesellschaften zur Verehrung der einzelnen Gottheiten. Dies geschah, wie ich glaube, aus Aristokratismus. Denn die Theilnahme an solchen Gesellschaften war ohne Zweifel mit Kosten verknüpft; sie gewährte aber auch Befriedigungen der Eitelkeit. Es wurden allerhand priesterliche Aemter und Funktionen eingerichtet, zu deren Ehren und Titeln man oft schon die vornehmen Kinder aufnehmen liess.

makterion (der dem böotischen Alalkomenios entspricht) halten sie eine grosse Prozession, welcher vorangeht gleich mit Tagesanbruch ein Salpinxbläser, der Zeichen zum Angriff bläst: es folgen Wagen mit Myrten und Kränzen und ein schwarzer Stier, ferner Wein- und Milchspenden in Amphorn, Oel und Salben in Krügen tragende freie Jünglinge: denn kein Sklave darf sich mit irgend einer Dienstleistung damit befassen, weil jene Männer starben für die Freiheit: zuletzt der Archon von Platää, der sonst nie ein Schwert anrühren darf noch eine andere Kleidung als eine weisse tragen, er zieht diesmal mit einem rothen Chiton bekleidet und eine Urne tragend, die er aus dem Archive genommen, mit dem Schwerte gegürtet mitten durch die Stadt zu den Gräbern hin. Hierauf nimmt er Wasser aus der Quelle und wäschst selbst die Grabsäulen ab und salbt sie mit wohlriechendem Oel, und nachdem er den Stier in die Feuerstätte geschlachtet und gebetet zu Zeus und zu dem unterirdischen Hermes, ruft er herbei die tapferen Männer, die für Hellas gestorben, zur Mahlzeit und zum Blutgenuss. Sodann mischt er einen Mischkrug Weins, und indem er die Spende ausgiesst sagt er dabei: „ich trinke zu den Männern, welche für die Freiheit der Hellenen starben.“ Diese Feier also bewahren die Platäenser noch bis auf den heutigen Tag.“

So erzählt Plutarch (Aristid. 21). „Die Marathonier, berichtet Pausanias, verehren die in der Schlacht gefallenen, Heroen nennend, und den Marathon, von welchem der Demos den Namen hat“ (I, 32, 4, vergl. 3). Und der Rhetor Aristides sagt von solchen für das Vaterland Gefallenen (ὑπὲρ τῶν τεττ. T. II p. 230 Dind.) man könnte sie nennen unterirdische Wächter und Böses abwehrende Erhalter der Hellenen, welche das Land um nichts weniger schützten als der in Kolonos ruhende Oedipus oder andere an andern Stellen des Landes, von denen man vertraut dass sie dort zum Frommen der Lebenden begraben liegen. Mit einer Wirksamkeit also, wenn auch lokaler Wirksamkeit: wie dies überhaupt einer der fest zu haltenden Züge ist für die den Göttern gegenüber eingeschränkte Heroenmacht. Und voll war Griechenland von solchen Verehrungen verdienter Männer, theils noch mancher in einer Gesammtheit zusammenbegrabener, theils einzeln verdienter und bevorzugter Männer, welche solche Verehrung genossen,

und nicht nur aus mythischer, sondern auch aus historischer Zeit*). Verdiente Herrscher und Städtestifter und Koloniengründer, wie jener Miltiades (doch wol auch dieser unter Einfluss der Gräcisirung) bei den Dolonkern im Chersones, wie Gelo und Hiero in ihrer sizilischen Heimath. Und der Städte und Kolonien Gründer und Einrichter und Führer (mit dem technischen Namen Ktisten, Oikisten, Archegetai) bildeten eine besondere Klasse, deren Verehrung herkömmlich war und welche oft gewissermassen als im Centrum der Stadt ihre Gräber auf der Agora erhielten. Ist jener Battus, der Stifter von Cyrene, vielleicht mythisch und jedenfalls mit Mythen umgeben, dessen Grabesverehrung unter Pindars wenigen Worten (Pyth. V, 85) uns noch heute mit einem religiösen Gefühle berührt — wie jene Erwähnung des Pelops in seiner Herosverehrung in Olympia (Olymp. I) — so kann für uns eine gleiche Wirkung es keineswegs hervorbringen, wenn wir mitten aus den Wirren des peloponnesischen Krieges Folgendes erfahren (Thucyd. V, 11) über Brasidas, nachdem er Amphipolis aus der Gewalt der Athener wieder befreit, dabei aber in der Schlacht tödtlich verwundet war. „Und die ihn aus der Schlacht aufhoben und in die Stadt retteten, brachten ihn noch lebend hinein, und er ward noch inne dass die Seinen gesiegt, starb aber bald nachher. Und alle zum Kampfe Verbündeten gaben das Geleit in Waffen, als sie ihn von Volks wegen begruben in der Stadt an der Stelle wo jetzt die Agora ist: und für die Zukunft haben die Amphipoliten das Grabmal umfriedigt und bringen ihm als Heros nach Heroenritus die Opfer dar und haben ihm die Ehren jährlicher Spiele und Opfer gestiftet, und gaben die Kolonie ihm als Stifter (*οἰκιστῇ*) zu eigen, nachdem sie die Hagnonsbauten niedergeworfen [Hagnon war es, der bei der Stiftung der athenischen Kolonie in Amphipolis der Führer und Stifter gewesen] und vernichtet hatten was etwa als ein Andenken an seine Gründung übrig bleiben könnte, weil sie meinten Brasidas sei ihr Soter (Retter, aber es ist ein religiöses technisches Wort) geworden, und — indem sie gegenwärtig aus Furcht vor den Athenern den Lazedämoniern schmeichelten,

*) Die Gelehrten kennen als ein Hülfsmittel hier Keil's Aufsatz in den Analecta epigraphica et onomatologica.

auch würde Hagnon bei dem kriegerischen Verhältniss der Athener eben so wenig noch zu ihrem Vortheil als zu seiner Befriedigung die Ehren geniessen.“ (Nämlich unfreundlich oder feindlich gesinnte liess man an die Gräber nicht gern heran, man fürchtete vielmehr den Gestorbenen damit zu beleidigen, und überhaupt ist es den Gestorbenen lieb, in befreundeter Erde zu liegen.) Hier freilich weht uns — und leider müssen wir uns für die späteren Jahrhunderte daran gewöhnen — neben dem Heroendienst viel Herrendienst und an ein Gemisch von religiösen und irreligiösen Motiven, von dem klugen Geschichtschreiber offen, man möchte fast sagen unbarmherzig uns vorgezeigt.

Mehr Herz bringen wir entgegen, wenn wir erfahren, dem Harmodius und Aristogiton, über die aus dem athenischen Munde so oft in dem bekannten schönen Tischliede auch die herzlichen Worte gehört wurden

Liebster Harmodius, du bist wol nicht gestorben,
In den Inseln der Seligen, sagt man, weilst du,
Wo der schnellfüssige Achilleus,
Wo der Tydide, heisst's, und der tapfere Diomedes —

wenn wir erfahren dass ihnen jährlich von dem Polemarchen ein Opfer gebracht wurde. Oder etwa von Timoleon (Plut. Timol. 39), dass bei der unter ungewöhnlicher Betheiligung erfolgenden Bestattung, nachdem die dazu auserwählten Jünglinge die geschmückte Bahre durch die in Trümmern liegenden Paläste des Dionysius hindurch getragen, der Herold als dieselbe auf den Scheiterhaufen gesetzt war, verkündete: „Das Volk der Syrakuser beerdigt den Timoleon Timodemos Sohn den Korinthier für zweihundert Minen, und hat ihm Ehren bestimmt für alle Zeit mit musischen, ritterlichen und gymnischen Spielen, weil er der Tyrannenherrschaft ein Ende gemacht und die Barbaren überwunden hat und die grössten der vernichteten Städte wieder gegründet und den Sikelioten ihre Gesetze zurückgegeben! Das Grab für den Körper errichteten sie aber auf der Agora, und nachdem sie später Säulengänge umher erbaut und Ringschulen darin eingerichtet hatten, gaben sie es als Gymnasion für die Jünglinge hin und nannten es das Timoleonteum.“ Denn obgleich es nicht gesagt ist, so ist es doch wol wahrscheinlich (s. Keil Anal. epigr. S. 52), dass bei den

jährlichen Spielen dem Timoleon auch irgend eine Opferverehrung dargebracht wurde. Vielleicht in Verbindung mit einem Gotte, wie auch bei Verehrung altmythischer Heroen nicht selten geschah. Die Grade und Abstufungen der Heroenverehrung waren vielfach: mancherlei Spenden, besonders Spenden im engern Sinne, d. h. Weihegüsse (Libationen), unblutige Speiseopfer, Thieropfer, Gräber, Altäre, Heroenkapellen oder Heroentempel (ἡρῷα). Aber in allen diesen Dingen fand ein strenger Unterschied statt zwischen den Formen (auch baulichen Formen) und Ceremonien der Götterverehrung und der Heroenverehrung. Und wäre doch der Unterschied zwischen den Verehrungen der Heroen aus der mythischen Zeit und der historischen Zeit nicht mehr und mehr verwischt worden: zwischen den altüberlieferten, durch älteste Sage und epischen Gesang verbreiteten und gehobenen Heroen, nebst den ihnen allmählich zugeschaffenen idealen Schutzgottheiten und Eponymen von Ländern, Städten, Zünften, die aber in die altmythische Zeit hineinversetzt und eingeordnet wurden, zwischen diesen also und den Verehrungen von Personen aus sicherer geschichtlicher Zeit. Freilich in den älteren Jahrhunderten, wenn wir uns nur in griechische Gefühlsweise versetzen, können wir es wol begreifen, wie von Zeit zu Zeit einzelne, durch ungewöhnliche, über die gewöhnliche Menschengrenze hinausgehende Begabung sich als besondere Lieblinge der Götter der Verehrung empfahlen, ja durch übermenschliche, auch männliche Schönheit, oder durch übermenschliche Stärke, wie mehrere Athleten, die ja in den göttergeheiligten Spielen zu Ehren der Götter ihre Siege suchten, — und das Orakel, für solche Fälle befragt, pflegte seine Beistimmung nicht zu versagen, es war eben dem Nationalgefühl angemessen: — oder auch sonst als Götterlieblinge Bewährte, z. B. jene sizilischen Jünglinge (die Sache scheint doch historisch, wiewol die Einzelheiten in der Volkssage variirten), die bei einem Ausbruche des Aetna ihre Eltern auf die Schultern nahmen und hindurch gerettet waren, während die übrigen umkamen. Denn für das Verwachsensein des Heroenthums mit dem Volke zeugt auch das dass gerade in dieser Sphäre Geschichten sich bildeten, die man ihrem Charakter nach vorzugsweise Volksmärchen nennen könnte, liebliche und — grausliche. Nämlich,

wie das griechische Volk sich eben viel mit den Heroen beschäftigte, auch nach dieser Seite hin waren die Heroen ein ungemein wichtiger Faktor geworden. Denn die Heroen waren es auch, welche ganz besondere Furcht einflössten, deren Groll ganz besonders gefürchtet ward, wenn man ihnen irgend etwas schuldig geblieben war. Da war nun zuerst — alles dem Homer fremde Vorstellungen — der Groll eines Erschlagenen gegen seine Mörder, der selbst oder durch einen diesen Groll personifizirenden Rachedämon — seinen Alastor — bis zur Sühne, etwa durch einen dem Erschlagenen gestifteten Kultus, verheerend auf Einzelne, auf Familien, auf Landschaften wirkte. Aber das ging nun hinab bis auf Unterlassung kleinerer Verpflichtungen, die man damals, eben seit der Entstehung des Glaubens an das dortige bewusste Fortleben, beim Sterben, Bestatten, Gräberkultivirung und Gräberkultus als heilige Pflicht anerkannte, welche von Seiten der angehörigen Einzelnen und der Familie zu beobachten eine religiöse Verpflichtung war, deren Beobachtung sogar der Staat, um nicht Unheil heraufzuziehen, unter seine Kontrolle nahm. Das sind nun also die Empfindungen, aus denen wir nunmehr die ausserordentliche Heiligkeit „der Gräber der Vorfahren" stets betont finden, die Zerstörung dieser Gräber bei feindlichen Einfällen als Frevel und Leid neben der Zerstörung der Göttertempel genannt, und eingeführt finden die geordneten, der Familie obliegenden Grabesspenden und sonstigen Grabesleistungen, die auch von Seiten des Staates eintretenden Todtenfeste.

War man sich aber der Leistungen bewusst und hatte gegen die unten weilenden ein gutes Gewissen, so erschienen sie in freundlichem Licht. „Wir opfern ihnen mit Enagismen (dies ist der gottesdienstliche Ausdruck für die den Todten dargebrachten Opfer) wie den Göttern und wenn wir ihnen die Spende ausgiessen, bitten wir sie uns das schöne hieher hinaufzusenden" hiess es in einer Stelle des Aristophanes (Stob. flor. 121, 18: bei Bergk-Meineke fr. 1 Tagenistae), welche das dortige glückliche Leben der Hingegangenen hervorheben sollte: „weshalb sie ja auch die Seligen genannt wurden:" spricht ja jedermann: der Selige ist dahin gegangen (ὁ *μακαρίτης οἴχεται*)." So alt ist dieser Ausdruck. Aber ihnen gerecht musste man geworden sein, ein gutes Gewissen musste

man gegen sie haben: und dafür war ja gesorgt. An einer Stelle der Platonischen Republik (427. b) ist zusammengestellt „Gründung von Heiligthümern und Opfer und andere Verehrungen der Götter und Dämonen und Heroen und ferner die Gräber der Gestorbenen und was man den Dortigen zu leisten hat, um ihrer gnädigen Stimmung versichert zu sein“ (*τελευτησάντων αὖ θῆκαι καὶ ὅσα δεῖ τοῖς ἐκεῖ ὑπηρετοῦντας ἵλεως αὐτοὺς ἔχειν*). Es ist hier also ein Unterschied gemacht zwischen Heroen und dann als eine niedrigere Stufe „die Gestorbenen.“ Und es ist dies schon begreiflich trotz dem dass auch „Heroen“ oft der allgemeine Ausdruck für die Dahingegangenen einst oder eben Menschen gewesenen ist, in so fern sie mit Ansprüchen der Verehrung gedacht werden, und trotzdem dass mit den Ausdrücken „Götter, Dämonen, Heroen“ oft der ganze Kreis der Verehrung beanspruchenden, der über die Menschen eine Macht ausübenden, einwirkenden Höheren (*κρείττονες* genannt) zusammengefasst wird. Es sonderten sich doch aus allen Dahingegangenen eine Klasse hervor, die durch verbreitetere und eindringliche Mythen, — und auch an historische Personen hatten sich solche Mythen angesetzt, — durch grössere, öffentlichere Feierlichkeiten und Feste, durch die damit verflochtene Vorstellung einer grösseren Wichtigkeit ihrer Wirksamkeit auf die Lebenden sich aus der stets überwiegenden Masse der alltäglich Sterbenden, die aber doch ihre Ehren verlangten und erlangten, und auch mit Pietät erlangten, sich emporhob. Und so können diese vorzugsweise unter dem Namen der Heroen gehn: wie dort bei Plato geschehen ist. Wie es auch bei manchen zum angeordneten Ritus gehörte, dass sie ausdrücklich gerufen werden mussten als „Heroen“ mit Anwendung des Namens „Heroen“, (wie es Pausanias von der marathonischen Verehrung ausdrücklich besagte), — wie es auch, um dies beiläufig zu bemerken, bei manchem Ritus gemeinsam verehrter Heroen geordnet stand, sie alle einzeln mit Namen anzurufen.

Dieses ausserordentlich reichliche Kapitel über Heroen und Heroenverehrung musste hier in äusserster Kürze und im nothwendigsten berührt werden. Das war schwierig und etwas schwerfällig. Allein es musste vorgelegt werden und daran erinnert, wie sehr die Vorstellung von einem Fortleben der Gestorbenen mit den reli-

giösen Volks-Vorstellungen verbunden und in fest zu leistenden Kultushandlungen und Kultusinstitutionen verbreitet war. — Und nun?

11. Ja nun ist nichts nöthiger als uns zu erinnern, nicht etwa in diesem Bereiche, man erlaube mir den Ausdruck, die Rechnung ohne den Wirth machen zu wollen. Wovor wir Gelehrten uns immer zu hüten haben, dass wir nie vergessen aus den Büchern in das Leben zu sehen. Es könnte Gelehrten einer spätern Zeit wol begegnen, wenn namentlich auch die Litteratur lückenhaft geworden, aus den heutigen christlichen Lehrbüchern und Gesangbüchern und Katechismen, in Volk und Schule verbreitet, den Beweis zu führen, in der Mitte des neunzehnten Jahrhunderts sei der sichere, sei der als christlicher Glaubensartikel da überall feststehende Glaube an die Unsterblichkeit, ja wol gar in der eigentlich rechtgläubigen Form ein allgemein verbreiteter gewesen. Und dennoch — wie wenig würde das der Wahrheit uud Wirklichkeit entsprechen! Sehen wir uns also um, wie felsenfest es damit etwa in Griechenland bestellt war trotz des allen und trotz des Grab- und Heiligenkultus und trotz der Mysterien.

1. Nach dem Obigen, was wir über die eleusinischen Mysterien hörten, wird ja wol jeder Athener wenigstens sich beeilt haben, sich einweihen zu lassen, um jener gesicherten Hoffnungen über gegenwärtiges und künftiges Leben theilhaftig zu werden. Dem war doch nicht so. Im Frieden des Aristophanes finden wir im Gespräche zwischen Hermes und Trygäos folgendes (V. 371): Hermes: weisst du dass Zeus für jeden der dies thut den Tod angedroht hat? Trygäos: So ist also für mich jetzt die Nothwendigkeit dass ich sterbe? Hermes: Ja freilich wohl. Trygäos: So leihe mir doch nur drei Drachmen zu einem Ferkelchen: denn ich muss mich einweihen lassen ehe ich sterbe.

2. Man lese doch folgendes Gespräch, das Plato einen reichen, nun hochbetagten Athenienser mit Sokrates führen lässt (Republ. I S. 330 d.), ob es aussieht dass jener in die Mysterien eingeweiht sei, oder wenn, ob etwas von der grossen Sicherheit darin zu verspüren ist. Das Gespräch, soweit es hier nöthig ist, ist nicht ganz kurz, allein es ist jedenfalls zu lesen anziehend, es enthält ein hübsches Stück Menschenkenntniss.

Sokrates spricht also: „Sage mir doch noch dieses. Welches ist das grösseste Gut, das du glaubst durch den Besitz grossen Vermögens genossen zu haben? Es ist etwas, erwiderte Kephalos, was mir vielleicht nicht viele glauben würden. Wenn jemand in die Zeit gekommen, wo er meint nun bald zu sterben, dann kommt über ihn um gewisse Dinge eine Furcht und Sorge wie früher nicht. Denn die Erzählungen (μῦθοι), welche gehen über die Dinge im Hades, dass derjenige, der hier Unrecht gethan, dort büssen müsse, die er bis dahin verlacht, die quälen jetzt seine Seele, sie möchten doch wahr sein, und sei es aus Alterschwäche, sei es weil er den dortigen Dingen näher gekommen, kann er sein Auge weniger davon abwenden. Da wird er nun voll Argwohn und Furcht und überrechnet und erwägt ob er gegen den oder jenen Unrecht geübt. Derjenige nun, der dann in seinem Leben viele ungerechte Handlungen findet, ist sogar oft aus dem Schlaf, wie die Kinder, aufgeweckt in Angst, und verbringt sein Leben in schlimmer Erwartung: wer sich aber nichts ungerechten bewusst ist, den begleitet stets süsse Hoffnung wie eine gute Alterspflegerin, wie auch Pindar gesagt. Denn, Sokrates, schön und ansprechend hat er es gesagt, dass „wer sein Leben gerecht und heilig durchgeführt, dem als süsse Alterspflegerin sein Herz hegend gesellt sich die Hoffnung, die am meisten der Sterblichen vielbeweglichen Sinn regiert.“ So sagt Pindar, ganz wunderbar vortrefflich. Das also ist es, worin ich des Reichthums grössesten Werth setze, nicht für jedermann, jedoch für den wohlgesinnten. Denn dass man auch nicht wider Willen jemand betrügen musste oder belügen, dass man nicht nöthig hat, weil man einem Gotte Opfer oder einem Menschen Geld schuldig geblieben, in Furcht dorthin zu gehen, dazu trägt der Besitz des Geldes ein grosses Theil bei.“

Ja aus dem Leben gegriffen ist das, wie aus dem heutigen Leben, in dem wir — keine Mysterien haben? oder viel erhabenere?

3. Wenn Redner vor grosser Versammlung griechischer, namentlich auch attischer Bürger sprachen, werden sie doch wol in Folge der hochgepriesenen und gesuchten Mysterien den Glauben an ein dortiges Fortleben als eine gesicherte

Sache voraussetzen. Isokrates redet oder lässt reden vor aeginetischen Richtern so in einer Erbschaftssache (Aeginet. 42): „Nun werden die Gegner sich vielleicht dazu wenden das zu sagen was ihnen allein noch übrig bleibt, dass Thrasyllos, der Vater dieser Frau, glauben würde entsetzliches zu erdulden, wenn die Gestorbenen von dem was hier geschieht eine Empfindung haben, indem er seine Tochter des Vermögens beraubt sähe. —“

Im Plataikos reden platäische Gesandte vor der athenischen Volksversammlung, um Hülfe gegen die Thebaner zu erbitten. Hierin heisst es (§ 60): „Ihr dürft auch der Fürsorge um eure Vorfahren nicht vergessen und die Pietät (εὐσέβεια), die ihr ihnen schuldig seid, nicht ausser Acht lassen: denn, wofern es dort eine Erkenntniss giebt über das, was hier geschieht, was würden sie empfinden wenn sie inne würden dass u. s. w. Lykurg in der Rede gegen Leokrates (c. 35 § 136): „ich glaube dass auch sein verstorbener Vater, wenn die dortigen eine Empfindung haben von dem was hier geschieht, gegen ihn der unbarmherzigste Richter sein würde, dessen ehernes Standbild er im Heiligthum des Zeus Soter den Feinden zu rauben und zu misshandeln durch sein Entweichen überliess.“ Lysias gegen Eratosthenes (§ 99): „gewährt euren Beistand den Gestorbenen: denn ich meine dass sie uns hören und dass sie wissen werden wie ihr abstimmt.“ Demosthenes (Truggesandtschaft § 66) „wie glaubt ihr wol dass eure Vorfahren, wenn sie das inne werden sollten, stimmen oder beschliessen würden? —“ Derselbe in der Leptinea (§ 87) „bedenket, wenn einige dieser Gestorbenen auf irgend eine Weise inne würden dessen was hier vorgeht, mit wie grossem Rechte sie zürnen würden.“

In einem Bruchstücke des Hyperides (Stob. floril. 124, 36) das offenbar einer Leichenrede angehört, wie sie von Staats wegen in Athen auf ihre gefallenen Krieger gehalten wurde, hiess es nach andern Trostgründen:

„Ausserdem, wenn das Sterben gleich ist dem nicht geboren sein, so sind sie befreit von Krankheiten und Trauer und dem übrigen was das menschliche Leben befällt. Wenn aber Empfindung im Hades ist und Sorge von der Gottheit, wie wir annehmen (ὥσπερ ὑπολαμβάνομεν), so ist zu erwarten,

dass ihnen, welche die den Göttern erwiesenen Ehren, die mit Auflösung bedroht waren, vertheidigt haben, eine ganz besondere Sorge von der Gottheit zu Theil werde.“

Wir können nicht umhin, diese als Bruchstück uns überkommene Stelle der Schlusspartie seiner Leichenrede zuzuweisen, welche er auf die bei Lamia mit Leosthenes gefallenen gesprochen hat. Und können nicht umhin, die auch hier in dem Dilemma mit „wenn — wenn aber“ im ersten Satze gemachte Konzession etwas auffallend zu finden, wiewol er im zweiten Satze „wenn aber wir fortleben“ hinzusetzt; „wie wir annehmen:“ nachdem er nämlich in einer frühern Partie dieser Rede unter unbeanstandeter Voraussetzung des Fortlebens in eine ausführliche Schilderung jenes dortigen Empfanges und Aufenthaltes eingegangen war, also: (bei Blass Hyper. XIII p. 63:)

„Dass ihnen bei uns und allen übrigen Lob und Beifall gesichert, ist hienach klar. Das aber verlohnt zu bedenken, wer im Hades ihren Anführer begrüssen wird. Glauben wir nicht, es werden kommen den Leosthenes zu begrüssen und zu bewundern auch jene Führer, welche einst gegen Troja zu Felde zogen, denen verwandte Thaten er unternommen, sie aber so weit übertroffen hat, da sie mit dem ganzen Hellas eine Stadt erobert, er aber mit seinem Vaterlande allein die Macht, welche ganz Europa und Asien beherrscht, gedemüthigt. Und jene haben um einer gemisshandelten Frau willen die Abwehr unternommen, er aber hat den drohenden Misshandlungen aller hellenischen Städte ein Ziel gesetzt im Verein mit den Männern, die jetzt mit ihm begraben werden. Herankommen werden die Führer, die nach jenen gewesen, aber würdiges der Tapferkeit jener vollbracht haben, Miltiades mein' ich und Themistokles und die übrigen, welche Hellas freigemacht und ihrem Vaterlande die Ehre, ihrem eignen Leben den Ruhm erworben: und auch sie hat Leosthenes an Kühnheit und Klugheit übertroffen, da jene die hereinbrechende Macht der Barbaren zurückschlugen, er aber schon ihr Hereinbrechen verwehrte, und jene im eigenen Lande die Feinde kämpfend vor Augen sahen, er aber im Feindesland die Gegner überwand. Auch sie, denke ich, die ihre gegenseitige Freundschaft eben so zuverlässig dem Volke erwiesen, Harmodius

mein' ich und Aristogiton, können niemand für verwandter mit sich, für treuer gegen euch erachten als Leosthenes und die mit ihm gekämpft, und können im Hades niemanden lieber als diesen sich zugesellen. Gewiss: denn diese haben nichts kleineres vollbracht als jene, sondern, wenn man's sagen darf, grösseres. Es haben jene den Tyrannen des Vaterlandes ein Ziel gesetzt, diese den Tyrannen von ganz Hellas!"

Es ist in dieser Stelle recht viel aufgetragene Rhetorik „ad hominem." Das entschieden angenommene dortige Fortleben und die Art desselben, wie es plastisch gedacht wird, ist deutlich. Und ist hier geschehen, was der Redekünstler Dionysios von Halikarnass in seiner Rhetorik für solche Grabreden als Regel vorschreibt (VI, 5): „Zuletzt muss man über die Seele sprechen, dass sie unsterblich ist, und dass es für solche Männer wie diese, die unter den Göttern sein werden, besser war dort hinzugehen*)." Es ist von Hyperides, sag' ich, dieses geschehen, und in einer für damals populäreren Form als diejenige — vermuthlich die Platonische, unten zu besprechende — an welche Dionysios wahrscheinlich mit seinem Ausdruck „unter den Göttern sein" gedacht hat. Wenn wir Erwähnung der Art in Uebungsreden, Schulreden gar nicht finden oder wenigstens gar nicht um so zu sagen ausgebeutet, ist es noch auffallender als in staatsmännischen Reden. Im Menexenus (den immer noch für Plato's Werk zu halten ich andern überlassen muss), lässt der Verfasser die nun Gefallenen ihre zurückbleibenden Väter und Mütter ermahnen, sich nicht übermässiger Trauer hinzugeben, sondern „wenn eine Empfindung der Gestorbenen über die Lebenden stattfindet," dass sie dieses als den schlechtesten Liebesdienst empfinden würden. Diese vorübergehende Formel ist hier alles. In der fälschlich unter Lysias Namen gehenden nicht einmal so viel. In einer dritten, auf die gefallenen bei Chäronea geschriebenen — fälschlich unter Demosthenes

*) *ἐπὶ τέλει δὲ περὶ ψυχῆς ἀναγκαῖον εἰπεῖν, ὅτι ἀθάνατος, καὶ ὅτι τοὺς τοιούτους ἐν θεοῖς ὄντας ἄμεινον εἰκὸς ἀπαλλάττειν.* Die Worte haben eine Verderbung, der Sinn ist klar. Für *εἰκὸς* denke ich *ἐκεῖσε*, aber auch *ὄντας* kann nicht richtig sein, vielmehr ein Futurum. Man könnte vorschlagen *διάξοντας*.

Namen gekommene, dessen wirklich gehaltene Rede auf jene gefallenen wir bei dieser Gelegenheit schmerzlich vermissen — ist es gegen den Schluss kurz und in einer, möchte man sagen, etwas geschraubten Form geschehen*). Und wie ist es in der staatsmännischen und überhaupt bedeutsamsten aller uns vorliegenden Leichenreden? Nicht mit einer Sylbe lässt Thukydides seinen Perikles der Fortdauer gedenken. Es hätte trotz dem ganzen vorherrschenden Ernst wohl geschehen können, z. B. etwa am Schluss bei der Anrede an die anwesenden Mütter. Es muss ihm doch mehr im Sinne des Perikles wie ohne Zweifel auch seinem eigenen geschienen haben, es lieber nicht zu thun. Nichts ist uns, muss uns heut zu Tage begreiflicher sein, als dass über diesen Punkt bedeutende Männer der Wissenschaft wie des Lebens und Staatsmänner, nicht nur aus verschiedener Zeit, sondern sogar auch aus derselben, auf abweichende Art denken, reden und schweigen. Für Vergleiche mit der Gegenwart vergesse man nicht, dass nur solche Grabreden zur Vergleichung passen, welche nicht von Geistlichen gehalten werden oder wurden: und nicht nur Grabreden, sondern auch andere Schriften.

12. Die Vorstellung von der Unterwelt, nach welcher wir unter ganz bekannter Zeit und Umständen den Staatsmann Lykurgus vor der atheniensischen Bürgerschaft am Grabe ihrer für das Vaterland Gestorbenen sprechen hörten, war diese: dass sie dort unter den kürzere oder längere Zeit vorangegangenen ein freundliches Leben führen würden, diejenigen, die hervorragende Verdienste sich erworben, mit besonderer Anerkennung auch von den dortigen, und namentlich von denjenigen dortigen, die gleiche Verdienste sich im

---

*) Demosth. epitaph. 1399 § 36 p. 590 T. II Bekk. — „Männer also von solchen Verdiensten, denen solche — geschilderte — Anerkennungen und Ehren zu Theil werden, wie sollte man sie nicht für glücklich halten müssen? Von denen man billigerweise wird sagen dürfen, sie seien Beisitzer der untern Götter und in den Inseln der Seligen in denselben Rang gestellt wie die früheren tapferen Männer. Hat ja auch über jene dies niemand, der es gesehen, verkündigt, sondern die wir lebenden der hier oben gezollten Ehren würdig erachteten, von denen ahnten wir es durch die hohe ihnen gewordene Anerkennung und glaubten dass sie auch dort derselben Ehren theilhaftig werden."

Leben erworben hatten. Bei solchen Verdiensten mochten auch damals wol und namentlich bei einer Gelegenheit wie diese vorzugsweise und zuerst Verdienste um Vaterland und Staat im engern Sinn sich hervorstellen, gewiss aber auch in der allgemeinen Vorstellung bei einem athenisch oder hellenisch gebildeten Publikum hohe Dichterverdienste und nationale sonstige Verdienste, wie z. B. eines Homer, eines Pindar, — die ja auch nach hellenischer Vorstellung des Staatswesens ein wesentlicher Theil waren — sich der Phantasie darstellen. Es ist nun dieses ja derselbe Boden, auf dem bereits die Pindarischen, Aeschyleischen Vorstellungen sich bewegten. Und es ist derselbe, auf welchem stehend wir achtzig Jahre früher den Sokrates sprechen hören in der Apologie, welche ihm Plato in den Mund legt, welche von Plato jedenfalls bald nach dem wirklichen Ereignisse geschrieben ist. Wir finden darin gar nichts von der spätern Epoche machenden Platonischen Lehre über das Nachleben, sondern eben dieselbe populäre Grundlage, die wir eben besprochen. Erinnern wir uns kurz an dieses sehr bekannt gewordene Denkmal aus dem Alterthum. Auch Sokrates setzt dort den allgemein befestigten Glauben bei seinen athenischen Mitbürgern nicht so voraus, dass er nicht begänne mit dem „wenn:“ Wenn der Tod ein Schlaf ist, selbst dann ist er kein Uebel: — er wäre vielmehr, wenn man die täglich drohenden Schicksale und Beunruhigungen des Lebens bedenkt gleich einem ungestörten und ausruhenden Schlaf. — „Wenn aber wie der Glaube geht (*κατὰ τὰ λεγόμενα, εἰ ἀληθῆ ἐστι τὰ λεγόμενα, εἴπερ γε ἀληθῆ ἐστι τὰ λεγόμενα*, c. 32) der Tod eine Versetzung ist und eine Veränderung des Wohnplatzes der Seele aus dem hiesigen Aufenthaltsort in einen anderen (wobei der Ausdruck Wohnsitzveränderung „der Seele“ doch bemerkenswerth sein mag): wenn also der Tod gleichsam eine Reise ist von hier nach einem andern Ort und es wahr ist, wie der Glaube geht, dass also dort sind alle die Gestorbenen, was für ein grösseres Gut kann es dann wol geben? wenn man in den Hades gelangt, frei geworden von denen, die hier vorgeben Richter zu sein, die wahrhaften Richter finden wird, welche, wie die Meinung geht, auch dort Richter sind, Minos und Rhadamanthys und Aeakos und Triptolemos und die übrigen aus dem Geschlechte der Halbgötter,

welche während ihres Lebens sich tugendhaft erwiesen, kann das wol eine gering zu achtende Reise sein? oder ferner mit dem Orpheus zusammen zu kommen und mit Musäos und Hesiodos und Homeros, wer unter euch möchte das nicht um hohen Preis erkaufen? Ich meines Theils wäre willens mehr als einmal zu sterben, wenn dieses wahr ist. Denn für mich wäre der dortige Aufenthalt noch besonders herrlich, wenn ich den Palamedes träfe und den Ajax und wer sonst stwa von den Alten durch ungerechten Urtheilspruch gestorben: zu vergleichen was mir begegnet mit dem, was jenen, müsste, sollt' ich denken, nichts unerfreuliches sein. Dann aber das grösste, unter Prüfung und Erforschung der dortigen, wie der hiesigen, fortzuleben, wer weise sei und wer es vermeint, es aber keinesweges ist. Wie viel möchte man darum geben, ausforschen zu können ihn, der jenes grosse Heer nach Troja geführt, oder den Odysseus oder den Sisyphus. Oder tausende andere, die man nennen könnte, Männer und Frauen, mit denen dort sich zu unterhalten und in ihrer Gesellschaft zu sein und sie zu erforschen ganz und gar eine unsägliche Glückseligkeit sein müsste. Denn die Dortigen werden ja wol deshalb nicht tödten! Sind die dortigen im übrigen glücklicher als die hiesigen, so sind sie es ja auch deshalb, dass sie nunmehr für die Zukunft unsterblich sind, wenn eben was über diese Dinge als Meinung geht wahr ist. Und so müsst auch ihr der besten Hoffnung sein für den Tod, und von dem einen überzeugt sein, dass einem guten Manne nichts böses zu Theil wird weder im Leben noch im Tode und sein Schicksal unter der Obhut der Götter steht: wie denn auch mein jetziges Schicksal nicht vom Zufall kommt, sondern mir es gewiss ist, dass für mich die Zeit gekommen, wo es für mich besser ist zu sterben und den Mühen entrückt zu sein. Darum hat auch das göttliche Zeichen mich nicht abgemahnt: und bin ich über diejenigen, welche mich verurtheilt und mich angeklagt, nicht ungehalten.“ —

Wenn nun auch hierin einiges nach Sokrates besonderer Denkweise und Lebensstellung gefärbt ist, so ist es im ganzen doch die ganz populäre Vorstellung, in welcher Plato den Sokrates sprechen liess zu einer Zeit, wo er wol selbst von seiner spätern Unsterblichkeitslehre, die er dann auch seinem

Sokrates in den Mund legt, noch sehr entfernt war. Aber trotz ihrer populären Form, wie unendlich gross ist die Zahl der Menschen, welche sich seitdem daran erbaut. Dass Sokrates für seine Person von der Unsterblichkeit überzeugt war, haben wir keine Ursache zu bezweifeln, mit welchen Gründen wissen wir zwar nicht: seiner Pietät und sonst bekannten teleologischen Glaubensgewissheit entsprach es sicher. Dass aber die Gestalt des Fortlebens in seinem Geiste eine so populär sinnliche war, als sie wenigstens Plato hier vor den athenischen Geschworenen ihn anwenden lässt, darf wol sicher bezweifelt werden. Sie mochte sich wol mehr dem nähern, was wir bei seinem Xenophon in der Abschiedsrede des sterbenden Cyrus an seine Söhne finden (Cyrop. VIII, c. 7).

„Bei den väterlichen Göttern, meine Söhne, achtet euch gegenseitig, wenn anders euch auch daran etwas liegt mir zu Liebe zu handeln. Denn ihr vermeint doch wol nicht das offenbar zu wissen, dass ich nichts mehr sein werde, nachdem ich mein menschliches Leben vollbracht: gesehen habt ihr meine Seele auch jetzt nicht, sondern durch das, was sie that, habt ihr ihr Vorhandensein erkannt. Und seid ihr denn von den Seelen derjenigen, die Gewalt erlitten, noch nicht inne geworden, mit welchen Schrecken sie die Mörder erfüllen? was für Strafdämonen (*παλαμναίους*) sie den Frevlern zusenden? Und meint ihr, es würden für die Gestorbenen Ehrenbezeigungen immer fort bestehen, wenn ihre Seelen nichts mehr vermöchten? Ich, meine Söhne, habe auch das niemals glauben können, dass die Seele, so lange sie im sterblichen Leibe ist, lebt, wann sie aber von diesem sich getrennt hat, todt sei: ich sehe ja, dass auch die sterblichen Leiber durch die Seele, so lange diese in ihnen ist, lebendig erhalten werden. Und eben so wenig kann ich glauben, dass die Seele vernunftlos (*ἄφρων*) sein werde, wenn sie den unvernünftigen Körper los geworden: sondern wenn der Geist (*νοῦς*) ungemischt und rein abgesondert ist, dann ist es natürlich, dass er auch am vernünftigsten sei. Und wenn der Mensch sich auseinanderlöst, dann ist es deutlich, wie alles zu dem gleichartigen dahingeht, ausser der Seele, welche allein weder während sie anwesend ist noch wenn sie davongeht sichtbar ist. Bedenket auch, dass dem menschlichen Tode nichts ver-

wandter ist als der Schlaf, dass da aber die menschliche Seele sich am göttlichsten zeigt und da auch etwas künftiges voraussieht: denn dann ist sie wol natürlich am allermeisten frei. Wenn dem nun also ist, wie ich glaube, und die Seele den Leib verlässt, so thut auch aus Ehrfurcht gegen meine Seele was ich bitte. Ist es aber nicht so, sondern bleibt die Seele in dem Körper und stirbt mit ihm, dann wollet aus Furcht vor den Göttern, die ewig sind und alles vermögen, welche dieses All in seiner genauen und ungestörten und unfehlbaren und in Schönheit und Grösse unbeschreiblichen Ordnung zusammenhalten, nie etwas gottloses oder frevelhaftes thun oder beschliessen. . . . . .

Meinen Leib, wenn ich gestorben, leget weder in Gold noch Silber, noch sonst etwas, sondern gebet ihn der Erde so schnell als möglich zurück. Denn was kann beglückter sein als mit der Erde vermischt zu werden, die alles Schöne, alles Gute hervorbringt und ernährt? Ich war immer ein Menschenfreund und gern gedenke ich auch jetzt gemeinschaftliche Sache zu machen mit dem, was gegen die Menschen sich wohlthuend erweist.“

13. Nun also haben wir ausführlicher zu gedenken der Epoche, welche in der Unsterblichkeitsfrage durch Plato gegründet ward. Aus Plato's Schriften haben wir, wenn wir die Apologie abrechnen, zunächst zu gedenken einer Begründung, die er den Sokrates im Gorgias anwenden lässt. Dort wird in einer Art, die an Kant's Begründung der Unsterblichkeit erinnern kann, gegenüber einem kecken Praktiker und Politiker, der behauptet die Beredsamkeit mit ihren Künsten müsse man sich zu eigen machen als ein Mittel, sich Unrecht abzuwehren, von Sokrates ausgeführt, dass nicht Unrecht leiden, sondern Unrecht thun ein Uebel sei, und dass es für den, welcher in Vergehen verfallen, eine Wohlthat sei, Strafe zu erhalten, und da dieses in dieser Welt oft nicht eintrete, man eine jenseitige voraussetzen müsse.

Aber dieses ist bekanntlich die eigentliche mit seiner Philosophie verwachsene und aus dem Kern jener Philosophie erwachsene Lehre und Vorstellung auch nicht, sondern jene, in verschiedenen Stellen seiner Schriften auch noch ausser dem Phaidon niedergelegte und philosophisch begründete, dass die

Seele, von Hause aus ein unsterbliches und göttliches Wesen, aus ihrer höhern Präexistenz, in der sie die Ideen zu schauen berufen war, durch eigene Schwachheit und Schuld sich in die materielle Welt herunterziehen liess, in der es nun ihre Aufgabe ist sich wieder frei zu machen von der Gefangenschaft in dem Materiellen, das Sinnliche zu überwinden, die Erkenntniss und die Sehnsucht nach der — bekanntlich von Plato mit Begeisterung geschilderten — Schönheit der Ideenwelt fort und fort zu stärken, und das Leben als eine Vorbereitung für den Tod anzusehen, der sie vom Körper löst: wo sie dann aber, wenn sie noch nicht reif geworden, durch neue und schmerzhafte Wanderungen noch sich durchzuarbeiten habe.

14. In diesen Ansichten ist es nöthig, dass wir unsere Aufmerksamkeit noch auf einige Punkte richten. Erstens: es ist darin ein Gedanke, zwar nicht von Plato zuerst gefasst, sondern älter, wol, wie auch gesagt wird, unter den griechischen Philosophenschulen zuerst Pythagoreisch, nämlich der Gedanke, dass unsre Seele sich hier in einer Verschuldung befinde, dass sie durch ihre Verschuldung in diese Verbindung mit dem Körperlichen herabgesunken sei. Und diese von der ursprünglich heitern Griechenrichtung so abliegende Vorstellung musste lauter oder stiller in der Kulturentwickelung eine erstaunliche Wirkung auf die Stimmung der Menschen ausüben. Dieser Gedanke, wie ich sagte, war nicht von Plato zuerst erfasst, aber auch er war von Plato mit einer Eindringlichkeit ausgesprochen, die haftete, und in Büchern und Stellen niedergelegt, die nicht mehr aus den Händen und aus dem Gedächtniss der Menschen kamen. Auch der Glaube an eine allmählich, durch Seelenwanderung sich vollziehende Busse und endliche Wiedererhebung war von jenen Platonischen Vorgängern schon angenommen: dieser Glaube wird namentlich dem Pythagoras zugeschrieben, der die Anregung dazu, was auch möglich, aus Aegypten erhalten haben soll: gewiss ist die Ausbildung nicht ägyptisch geblieben. Aber hier ist nun die Bemerkung zu machen, dass wir bei bedeutenden Geistern mit der Vorstellung von der Fortdauer die Vorstellung von der Seelenwanderung verbunden finden, bei Pindar, — Empedokles, — bei Plato, dass diese aber in die griechische

Volksreligion (wie doch in die ägyptische, in den Buddhaismus) nie eingedrungen ist. Ja es scheint, dass sie auch in den wirklich Platonisch gebildeten Köpfen in der Folge keine hervorragende Rolle spielte. Nicht als ob sie nicht angenommen wurde, — wie z. B. Plutarch (gen. Socr. 24) von der Seele spricht, die durch unzählige Geburten hindurch (*διὰ μυρίων γενέσεων*) sich zum Ziele und der Vollendung hindurchgekämpft, — aber eine plastisch eingehende Vorstellung, meine ich nur, blieb zu unanschaulich*). Die glänzenden Punkte von der ursprünglichen Beschaffenheit der unsterblichen Seele, von der Schönheit der Ideenwelt, zu der man zurückzustreben habe, in die man zurück zu gelangen vermögend sei, in fortschreitend geläuterter Wiedererkenntniss und Wiedererhöhung, blieben hervortretend und entfalteten auf viele, viele Gemüther und fortwährend eine unberechenbare Gewalt, und, wie es eben bei solchen Philosophen oft geschieht, nicht nur auf solche, welche sich eigends Schritt für Schritt von der Haltbarkeit der Beweise überzeugt, sondern auf ein grösseres Publikum, welchem die Hauptgedanken und die Stimmung kongenial sich empfahlen: so wie Göthe uns von dem Eindruck des Spinozismus auf sich erzählt, ohne dass es ihm eigentlich darum zu thun gewesen wäre, Spinoza's Beweisen genau nachzugehen. Und wahrlich die Zahl derjenigen, die ähnliche Wohlthat von Spinoza erlebt, ist auf Göthe nicht beschränkt. Auch Kants Wirkung war von der Art: auch er sprach mit seiner nicht kirchlich, sondern philosophisch gegründeten Glaubenslehre an Gott, Freiheit, Unsterblichkeit das lösende Wort für unendlich viele auch Nichtphilosophen, auch seinen Beweisen einzeln und strenge nachzugehen weder fähige noch beflissene aus. Das sind die Epoche machenden Geister auch in der Philosophie, von denen es gilt, was Göthe von seinem Dichterberufe sagte und auch mit so viel Wahrheit sagte:

edlen Seelen vorzufühlen, ist wünschenswerthester Beruf.

---

*) Aristoteles nach seinen Grundanschauungen über Stoff und Form bestritt die Metemphychose aus physiologischen Gründen „*ὥσπερ ἐνδεχόμενον κατὰ τοὺς Πυθαγορικοὺς μύθους τὴν τυχοῦσαν ψυχὴν εἰς τὸ τυχὸν ἐνδύεσθαι σῶμα.*“ de anima 407. b 20.

Immerhin ist es eine angenehme Erinnerung an die anfänglich befremdliche, doch aber Aufsehen erregende Lehre Plato's über diesen Punkt, wenn wir unter den Stellen der Komiker, welche Plato mit seiner subtilen Lehrart und Lehren öfter zum Gegenstande humoristischer Anspielungen machten, auch eine Stelle finden wie folgende (Alexis in der Komödie Olympiodoros, Diog. La. III, 28):

Mein Leib zwar, dieser sterbliche Leib vertrocknete,
Doch das Unsterbliche hob sich in die Luft empor:
Ist das nicht Plato's Schule?

Immerhin ist es eine Erinnerung an die Macht, welche man den Ausführungen und leuchtenden Schilderungen im Phädon zuschrieb, die Sehnsucht aus diesem Leben hinaus nach dem Jenseits der Ideenwelt zu erregen, dass man von einem Kleombrotos aus Ambracia wissen wollte, der ohne dass entsprechendes Leiden ihm begegnet wäre, sich das Leben nahm, nachdem er den Phädon gelesen hatte. Worüber ein — noch erhaltenes — Epigramm des Kallimachos (25) bekannt ward, worin die Sache nur einfach erzählt wird, doch mit der Wendung offenbar um dies Buch zu feiern. Es sagt in zwei Distichen: „Mit den Worten: Helios lebe wohl! sprang Kleombrotos der Ambrakiote von hoher Mauer in den Tod, ohne dass er etwas des Sterbens werthes erlitten hatte, sondern nur ein Buch, Plato's Buch über die Seele gelesen." Und bemerken wir dazu: dies war, was auch in dem Epigramme ausgedrückt liegt, kein Platoniker: denn er that eben etwas, indem er sich selbst das Leben nahm, was Plato entschieden, im Phädon selbst, für unerlaubt erklärte. Es ist für das überall hindringen und eindringen dieser Platonischen Lehre immerhin schlagend, wenn man in einer in unsern alten Testamenten befindlichen Schrift eines, freilich auch sonst Platonismus verrathenden Juden, in der Weisheit Salomonis, auf einen Vers von so reinem Platonismus stösst wie folgenden (9, 15): „Denn der sterbliche Leichnam beschweret die Seele und die irdische Hütte drückt den zerstreuten Sinn." Auch Philosophen, welche entschieden anderen Schulen angehören, bei denen die Fortdauer der Seele mit solcher Entschiedenheit nicht behauptet wird oder die wichtige und ich möchte sagen leuchtende Stelle wie in der Platonischen Lehre

nicht einnimmt, selbst Stoiker z. B., wenn sie namentlich auch nicht philosophisch geschulten Gemüthern gegenüber ihre Tröstungen beleben, ziehen mit oder ohne Nennung des Namens Platonisches hinein, z. B. Seneka in der Trostschrift an Marcia (K. 23. 25), an Polybius (K. 9)*). Aber alle solche Einzelheiten sind immer doch verschwindend, wenn man eine Uebersicht hat über die ganze unendlich grosse und breite Wirkung.

In die Breite des gebildeteren Publikums wirkte aus Plato zunächst eine Anschauung sehr entschieden, nämlich dass die Phantasie die hingeschiedenen nur nicht in der Unterwelt, sondern sehr verbreitet im Himmel dachte. Nun entstanden die vielen Inschriften, die besagen: der Körper ist Staub geworden, die Seele ist hinaufgestiegen zum Aether, zu den Sternen, zum Himmel, und zwar alles dies bezeichnet als den Wohnplatz der göttlichen Wesen, ja geradezu zu den Göttern, auch sie sei selbst wieder Gott.

Als ein Vorspiel, als einen Uebergang dazu kann man die schon früher auftauchende Vorstellung ansehen, wenn bei dem Tode sich die beiden Elemente des lebendigen Körpers trennen, nehme die Erde den von ihr entstandenen Theil zurück, der lebende Theil, bald nur als Lebenshauch, Pneuma (*πνεῦμα*) bezeichnet, bald als Seele (Psyche), gehe in den Aether. In jener Ausdrucksweise möglicherweise noch etwas sehr äusserliches bedeutend**), kann es mit der zweiten Art des Ausdrucks, der Psyche, schon durch den Ausdruck selbst, schon innerlicher und bedeutungsvoller auf die Seele als eine unvergängliche deuten, auch geradezu es aussprechen***).

---

*) Der Stoiker hat seine ganze moralische Aufgabe und sein Ziel hier zu erfüllen, die Tugend und das mit ihr unmittelbar verbundene Glück, und der Tod ist dafür gleichgültig („quia virtus non intenditur," Sen. ep. 71). Alle Fragen über die Fortdauer der Seele, sich an die Betrachtungen über ihre physische, ihre Naturbeschaffenheit knüpfend, sind offene Fragen.

**) Möglicherweise, wenn eben „Aether" ohne Nachdruck gesagt ist, nicht mehr als wo es nur heisst „nach oben" wie an jener Stelle des Epicharm (Plut. cons. Apoll. p. 110) *συνεκρίθη καὶ διεκρίθη κἀπῆνθεν ὅθεν ἦνθεν πάλιν, γᾶ μὲν εἰς γᾶν, πνεῦμ' ἄνω· τί τῶνδε χαλεπόν; οὐδὲ ἕν.*

***) Diese Vorstellung ist seit der sophistischen sokratischen Zeit gewiss

Allein eine wie ganz anders plastische Gestalt und ethisch bedeutungsvollerer Gehalt kam durch die Platonischen Gedanken und Vorstellungen.

---

in Gang gewesen, auch wol beeinflusst durch die physisch-philosophisch verfeinerten Vorstellungen über Licht und Aether als belebende nicht nur, sondern beseelende Elemente. Und konnte ein Zurückgehen der menschlichen Seele in ihr ätherisches Element schon sehr bedeutungsvoll verstanden werden. Wiewol keineswegs damit gleich gemeint ist, dass bei jenem Zurückkehren der Seele in den Aether, von dem sie, der wichtigere Theil, ihren Ursprung hat, dieselbe als individuelle Seele zusammengehalten fortbesteht. Was z. B. in einer leicht täuschenden Stelle des Euripides aus dem Chrysippus (Sext. Emp. p. 360 Fabr. Valck. diat. c. III) keineswegs gemeint scheint. Sieht man die obige Stelle des Xenophon aus der Cyropädie an, so wird man in derselben auf eine weiter gehende metaphysische Vorstellung über ihren Ursprung nicht geführt, aber gewiss wird sie dabei als eine unsterbliche Seele, und zwar als eine mit fortdauerndem Bewusstsein und erinnerndem Bewusstsein unsterblich gedacht. In Euripides Helena lesen wir eine Stelle (1015) in der es heisst, dass „der Geist der Gestorbenen unsterbliche Einsicht behält in den unsterblichen Aether gelangend.“ Allerdings eine dort nicht ursprüngliche, sondern durch Interpolation hineingekommene und in jetziger Gestalt wirre Stelle. Aber der zuletzt ausgedrückte Sinn ist deutlich und drückt eben eine gewiss nicht seltene Vorstellung aus. Eine andere, gleichfalls dort wo sie jetzt gelesen wird nicht hingehörige Stelle im Euripides, Suppl. 531: „lasset nunmehr die Leichen von der Erde gedeckt werden, und woher ein jedes in den Körper kam, dahin es zurückgehn, das Pneuma in den Aether, den Körper in die Erde. Denn wir besitzen ihn nicht als den unsrigen, als nur um eine Zeit (*χρόνον*, nicht *βίον*) darin zu wohnen, und dann muss die Mutter, die ihn genährt, ihn erhalten.“ Wo doch allerdings wol das ätherische Pneuma zugleich als Seele gemeint ist (vgl. nach Einigen animus anima Cic. Tusc. I, 9). — Merkwürdig ist die von Staatswegen den gefallenen Kriegern der Schlacht von Potidäa nach 431 v. Chr. gesetzte Grabschrift (C. J. Kirchhoff Nr. 442): „Der Aether hat die Seelen aufgenommen, die Körper die Erde dieser Männer, um Potidäa's Thore aber wurden sie gebändigt . . . *Αἰθὴρ μεμψυχὰς ὑπεδέξατο, σώ[ματα δὲ χθὼν] τῶνδε. Ποτειδαίας δ' ἀμφὶ πύλας ἔδ[αμεν]* . . . Wo übrigens die allgemein angenommene Ergänzung des Schlusses in *σώματα δὲ χθὼν* schwerlich richtig ist. Sie macht das Epigramm für den Fall zu abstrakt. Viel besser schiene mir schon *σώματα τύμβος*: nämlich dieses Ehrengrab. Oder wenn vielleicht das *Δ* (Thiersch hielt es für ein *Γ*) hinter *Ποτειδαίας* für einen Fehler des Steinhauers gehalten werden darf, so: *σώματα δ' ἐσθλῶν τῶνδε Ποτειδαίας ἀμφὶ πύλας ἔδαμεν* oder *ἐδάμη*.

Ich setze nun eine Reihe von Grabschriften her, die wol unverkennbar von diesen Vorstellungen her ihren Ursprung haben, aus verschiedener Zeit und sehr verschiedenen Gegenden Griechenlands.

Ihn, der gegen alle Altersgenossen sanftmüthig war, der den Guten hold, den Bösen feindlich gesonnen war — ergriff die Moira und giebt den Körper hier unter die Erde, die Seele hoch empor dem Himmel. (C. I. 1066).

Auf ein vom Blitze erschlagenes Mädchen:

Zeus selbst, der hochthronende, der im Himmel wohnt, nahm meinen Leib verbrennend das Leben aus der Brust. Nicht Sterbliche mehr*) stellt' ich alsbald mich zu meiner verehrten Mutter, in schwarzer Nacht ihr also erklärend: Mutter lass die Klage, gedenkend der Seele, welche mir Zeus unsterblich und unalternd für alle Tage gemacht, die er jetzt entraffend in den gestirnten Himmel geführt. (Thyatira. C. I. 3511.)

Ein Kenotaphion offenbar eines im Schiffbruch umgekommenen:

Knochen und Fleisch haben die Klippen zerschellt, die Seele aber bewohnt die ätherische Wölbung. (*αἰθέριον πόλον.* Ephesus. C. I. 3026.)

Mein Name ist Menelas: doch was hier liegt ist mein Leib, die Seele bewohnt den Aether der Unsterblichen. (Azania C. I. 3847.)

Auch wenn du eilig ziehst, lieber Wandrer, halte ein wenig. Es erfasste mich des Todes Loos: und meinen Körper deckt die Erde und nahm die Gabe zurück, welche sie ehemals gegeben. Denn meine Seele ging zum Aether und zu den Hallen des Zeus, die Gebeine nur nahm in den Hades das unwandelbare Gesetz. (Cyprus, C. I. 2647.)

Den Leib des in frühzeitiger Jugend hingerafften Mädchens hält dieses Grab in sich: ihre Seele aber ist nach dem Rathschluss der Unsterblichen einheimisch geworden bei den Sternen und wohnt in dem heiligen Ort der Seligen. (Thasos. C. I. 2161. b.)

---

*) Nicht ἤμην, sondern ἤδη.

Auf einen offenbar früh gestorbenen Knaben: „Nachdem ich unter den Sterblichen erschienen war und zur Genüge gespielt, seht ihr mich hier mit dieser meiner Schwester, und liess hinter mir das mühevolle Leben der Sterblichen und bewohne den Ort des Lebens neben den Göttern. Demnach ermahn' ich Vater und Mutter was die Moiren und der Todesgott schweres haben zu tragen“ (in Athen im äusseren Kerameikos gefunden, bei Heydemann die antiken Marmorbildwerke in Athen S. 156. N. 403*).

Auf einen achtzehnjährigen Jüngling, der mit Glück die Rhetorik trieb, heisst es zum Schluss:

ich bewohne oben der Heroen heilige Behausung, nicht die des Acheron: denn solch ein Ziel des Lebens ist den Weisen (σοφοῖς) gegeben. (Ephesus. C. I. 3019.)

Auf Zenodot („kaiserlichen Ritter“ unter Adrianus und Markus Antoninus: er war gleichfalls gerühmter Redner oder Philosoph):

Des grossen Heros Zenodotos Leib deckt das Grab: die Seele aber fand im Himmel, wo Orpheus, wo Plato, den hei-

---

*) Bei Heydemann so:

*Τὸν ἐν βροτοῖς φανέντα καὶ παίξαν[τα (πρὶν?)*
*Ἐνθάδε μ' ὁρᾶτε τῇδε σὺν ὁμαί[μονι*
*λιπόντα τὸν μοχθηρὸν ἀνθρώ[πων βίον,*
*χῶρον δ(ὲ) ἔχοντα ζώσιμον θεοῖς [ὁμοῦ.*
*λοιπὸν παραινῶ πατέρα καὶ τὴν μητέρα*
*φέρειν τὰ Μοιρῶν Πλουτέως κελ[εύσματα.*

Ich schreibe V. 1 *παίξανθ' ἅδην*, V. 2 *τῇδ' ὁμοῦ συναίμονι* wegen des fälschlich langen *σύν*, V. 4 *θεοῖς πάρα*, V. 6 *φέρειν τὰ Μοιρῶν Πλουτέως τε δυσχερῆ*. In Erinnerung an Eur. Alc. 633 könnte man *δύσφορα* nehmen; doch es wäre dreimaliger Versausgang in *α* in diesem elegant geformten Epigramm vielleicht bedenklich. —

Man kann an dieser Stelle der Geschichte bei Lucian Demonax (§ 44) sich erinnern, wo ein schlechter Dichter, Admetus, dem Demonax erzählt, er habe sich eine einzeilige Grabschrift gemacht, die er in seinem Testamente angeordnet, auf seinen Grabstein zu schreiben, und ästhetisch mit Recht die Kritik von Demonax erfuhr: „Die Grabschrift ist so schön, dass ich sie schon aufgeschrieben zu sehen wünschte“. Sie hiess *Γαῖα λάβ' Ἀδμήτου ἔλυτρον, βῆ δ' εἰς θεὸν αὐτὸς*. Gemeint war es doch auch wol in Platonischem Sinne.

ligen götteraufnehmenden Platz (*θεοδέγμονα χῶρον*) (Anthol. Jac. IV p. 262 Nr. 680).

---

In den beiden letzten Grabschriften bemerke man den Ausdruck Heros, Heroen als Bezeichnung für Verstorbene, wenn man sie in höherer Verklärung denkt und als so gedachte oder zu denkende ehrend bezeichnet. Und mehr sagend als der auch für Verstorbene sich einstellende Ausdruck „der Selige“ (*ὁ μακαρίτης*), der für den Hingeschiedenen auf eine glückliche, auf eine glücklichere Existenz hinweist, Heros auf eine erhöhte*).

15. Natürlich dauerte daneben der Ausdruck Elysion und

*) Es ist schon oben die Stelle aus Aristophanes angeführt: jedermann sagt, „der Selige ist dahingegangen“. Wahrscheinlich heisst die alte Verwünschungsformel *βάλλ' ἐς μακαρίαν* wirklich mit volksmässigem Humor: „trolle dich in die Seligkeit.“ Der Ausdruck (wiewol er gegen das *μάκαρες*, *μακάριος* für diesen technischen Zweck in der bestimmten Form *μακαρίτης* festgehalten wird, auch in die christliche Sprache übergegangen, wo es den „Heros“ nicht neben sich hat) so ganz familiär wie unser „der Selige.“ Bei Luzian z. B. (Philopseudes 27) hören wir: „wie sehr ich meine selige Frau (*τὴν μακαρῖτιν μου γυναῖκα*), die Mutter dieser Kinder, geliebt, wisst ihr alle“. — Plutarch, Trostschrift an Apollonius (K. 34): „wenn die Rede der alten Dichter und Philosophen wahr ist, wie es denn dass es sich so verhalte der Sache gemäss ist (*ὡς εἰκός ἐστι*) und den Frommen der von hier geschiedenen eine Belohnung und ein Vorzug zu Theil wird, wie angenommen wird, und ein abgesonderter Ort, an welchem solche Seelen weilen, so darfst du der schönsten Hoffnung leben über deinen seligen Sohn (*περὶ τοῦ μακαρίτου υἱέος σου*), dass er diesen zugeordnet mit ihnen sein wird.“ Er hat in derselben Schrift noch einmal *ὁ μακαρίτης σου υἱός* c. 37, wo er für „die Verklärten“ auch den Ausdruck *οἱ ἀφιερωθέντες* anwendet. „Der Selige“ und „der Heros“ zusammen haben wir an einer Stelle in den Briefen des Alciphron (III, 37) „Nachdem ich — schreibt eine verwittwete Frau — den seligen Phaidrias verloren, hörte Moschion nicht auf, mir mit Heirathsanträgen lästig zu fallen: ich aber schlug es ihm ab, indem ich theils die kleinen Kinder bemitleidete, theils mir den Heros Phaidrias vor Augen stellte.“ Diese Stelle belegt vollkommen, was ich im Text von „Heros“ gegenüber dem „Seligen“ sagte. Und auf Grabschriften, auf denen wir die Anwendung von „Heros“ sehr häufig finden, ist es ein herkömmlicher Ehrentitel für die Verstorbenen geworden. Es war auf Grabschriften sehr gewöhnlich das schöne Wort hinzuzufügen: „lebe wohl guter“ (*χρηστὲ χαῖρε*). Wir finden auch häufig: „lebe wohl, guter Heros.“ Eine ganz vor kurzem gefundene Grabschrift auf einen zwölf-

die Vorstellung von der Unterwelt mit den geschiedenen Lokalen in einen „Ort der Frommen,“ und „einen Ort der Unfrommen“ (εὐσεβῶν χῶρος, ἀσεβῶν χ.) wie gangbarer Ausdruck

---

jährigen Knaben, der nicht das Ephebenalter erreichte (von Eudelon auf der Insel Ikaria; Monatsberichte der Berliner Akad. Januar 1875, S. 10) besteht aus zwei Distichen und fügt jene Formel dann in Prosa hinzu: „Ich bin des zwölfjährigen Philokles Grab, den die Mutter Philokratea begrub, betrübt um den trauernswerthen (λυγρὸν) Sohn. Der Arme, er kam nicht dazu, die Chlamys um seine Schulter zu werfen, noch Hermes den Schützer des Gymnasiums zu schauen. Philokles, des Demetrius Sohn, guter Heros, lebe wohl (Φιλοκλῆς Δημητρίου ἥρως χρηστὲ χαῖρε). Gewiss wird man in dieser klagenden Inschrift keinen andern Eindruck haben, als, wie ich es nannte, eines Ehrentitels. Ebenso in folgender, wo das Heros, wie auch so sehr häufig auf Grabschriften, ausserhalb jener Formel angewendet: „Dem Heros Stabianos der Vater Doros dieses Grabmal, der nur sechzehn Jahre gelebt. Denn die Moira fern von seiner Vaterstadt, der Aeolischen Myrina, begrub sie ihn und beraubte ihn der Musenvollkommenheit (Μοῖρα γὰρ Αἰολίδος πάτρης ἀπάνευθε Μυρίνης θάψε τε καὶ Μουσῶν εὖνιν ἔθηκ' ἀρετῆς: das bedeutet: sie liess ihn nicht zur Vollendung in den Wissenschaften oder in der Poesie kommen, zu welcher er Hoffnung gab). „Poros Ammias den Skirtios Agathon, seinen Sohn, und die Skirtia Zosime, seine Frau, die tugendhaft gelebt haben, die Heroen.“ J. I. 1957. — „Antipatra, schönes Kindlein, lebe wohl Thrasybulos, guter Heros, lebe wohl. C. I. 2890, aus Milet.“ — „Weisser Marmor, 0,44 Meter breit und 0,60 Meter hoch, oben in Giebelform abgeschlossen, zeigt im Relief die Darstellung einer sitzenden Frau mit einem kleinen Kinde in den Armen, vor der ein Mädchen mit dem Schmuckkästchen steht. Die ganze Darstellung ist eines jener rührenden Familienbilder, wie sie die Athener auf ihre Grabsteine setzten, und obwohl sehr verwischt, zeigt das Relief noch klar genug den Stil attischer Kunst. Darunter steht Θάλλουσα Ἀλεξάνδρου Κολλυτέως ἡρωίνη, unter der noch ein Kranz zu erkennen ist.“ Konze, Reise auf den Inseln des Thrak. Meeres S. 97. — In manchen Orten Griechenlands war die Anwendung des Heros auf Gräbern mehr als in andern in Gebrauch. Wo denn auch häufiger das ἀφηρωίζειν vorkommt, welches wol auch gewiss niemals blos „begraben“, aber doch wol öfter blos ehrenvoll, in einem ehrenvoll sich präsentirenden Grabe begraben bedeuten mag. Doch kommen dabei noch schwierige Fragen vor. Was das ἥρως betrifft, so hat es auf den Grabmälern oft doch auch eine prägnantere Bedeutung, um eine ausgeprägtere gegründete Heroen-Verehrung des Gestorbenen auszusprechen, die der Bau des Grabes, auch Altar oder Heroon, auch Inschrift (die mitunter einen weitläufigen testamentarischen Willen zur Kenntniss brachte), es bestimmte. Nach öffentlichem Beschluss oder Privatbeschluss gestiftet. Und finden wir in der späteren Zeit solche Familienstiftungen mitunter in

war, auch fort, und es sind fortwährend auch der Inschriften viele, welche von den dahingeschiedenen aussagen, dass sie in dem Ort der Frommen ihre Ruhe oder besseres Fortleben gefunden. Als z. B. in dieser Art (Anthol. Jac. IV p. 242 N. 592).

Klaudios Agathemeros der Arzt, jeder Krankheit schneller Heilung kundig, liege hier. Gemeinschaftlich mir und Myrtale meiner Gattin habe ich dies Grab gegründet. Wir sind unter den Frommen in Elysium.

Ein paar mit eigenthümlicher Redewendung:

Den klugen und unter den Bürgern ausgezeichneten Mann — (die Inschrift stammt aus Smyrna) — hat als Greis an der Grenze des Lebens des Hades schwarze Wölbung aufgenommen und in das heilige Lager der Frommen gebettet (*εὐσεβέων θ' ὁσίην εὔνασεν ἐς κλισίην*. C. I. 3256. Anthol Jac. IV p. 279 Nr. 735).

Wir liegen gemeinsam in diesem Grabe, ich Xeno und mein Gemahl: des Loses der Seligen theilhaft liegen wir hier und in der Frommen schattigen Gemächern (C. I. 2055. b).

In welchen beiden Inschriften absichtlich mit einer gewissen Pietät oder Euphemismus das Grab selbst hineingezogen scheint als die Lagerstätte, die für die Frommen eine heilige und friedliche Lagerstätte ist.

Den Dichtern blieb für ihre Schilderungen der Hades, sei es seiner Strafen, sei es jenes schon seit Pindar her beschriebenen dortigen freundlichen Lebens der Seligen, fruchtbarer und ward durch solche Schilderungen der Dichter diese Vorstellung auch fort und fort erhalten. Aber auch durch gewisse mystische, durch orientalische Einflüsse und durch Erhöhung der Vorstellung von Pluto, von Pluto-Serapis und ähnliches ward gerade das Hinabkommen der Seelen dorthin, mit theologischen Zuthaten versehen, festgehalten. Es haben unter diesen die Aufmerksamkeit erregt jene, worin jene Vorstellung erscheint von dem kalten Wasser, das der Seele dort unten gereicht wird, die aus den Osirismysterien zu stammen scheint, z. B. „Gebe das kalte Wasser der Unteren Fürst Aidoneus, Melas,

grossartigem Styl, sagen wir mit grossartigem Luxus und grossartiger Selbst- und Familienerhöhung eingerichtet.

dir, denn du sankst in lieblichster Blüte der Jugend.“ (C. I. 6256.) „Der Aurelia Prosodos Dioskurides der Mann seiner Lebensgefährtin, der besten und süssen Frau, zur Erinnerung. Sei wohlgemuth, Herrin, und gebe dir Osiris das kalte Wasser“ (C. I. 6562). „Gib der dürstenden Seele Theil an dem kalten Wasser“ (C. I. 6267)*).

Aber trotz alle dem jene Platonische Himmelsvorstellung, gegen die früher geltende Volksvorstellung so neu, ward doch ganz ausserordentlich ausgebreitet. Anziehend ist zu bemerken, wie hienach, wenn nicht beiläufige Anzeichen dazu kämen, man manche Grabschrift eines christlichen heiligen Mannes von einer heidnischen gar nicht unterscheiden könnte. Wobei namentlich noch mitspielt, dass — worauf wir unten noch zurückzukommen haben — sich im Platonismus auch die Vorstellung geltend machte, die nach der Körpertren-

*) Jene Inschrift heisst Griechisch: *Αὐρηλίᾳ Προσόδῳ Διοςκουρίδης ἀνὴρ τῇ ἑαυτοῦ συνβίῳ χρηστοτάτῃ καὶ γλυκυτάτῃ μνείας χάριν· εὐψύχει, κυρία*, (d. i. also domina, der römische Frauenehrentitel) *καὶ δοίη σοι ὁ Ὄσιρις τὸ ψυχρὸν ὕδωρ.* Man glaubt etwas von dem vornehmen Styl zu hören, in welchem die Todesanzeigen vornehmer Leute heute oft gehalten sind. Von der ausführlicheren Ausmalung einigermassen in apokalyptischem Style, der, sagt man, auch jetzt noch, in der Zeit unserer Aufklärung in den exclusiven Klassen für die künftigen Dinge gehegt wird, ist doch zu interessant jenes Epigramm, bei Petilia gefunden (C. I. 5772) auf einer goldenen Platte, die ohne Zweifel aus einem Grabe stammt: es ist auch sonst bekannt, dass man den Gestorbenen goldene Platten auf den Kopf legte, wie Boeckh bemerkt. Es besagt also: „Du wirst im Hades links eine Quelle finden, dabei eine weisse Cypresse. Diese vermeide. Du wirst eine andere kaltes Wasser strömende finden von dem See der Mnemosyne, vor welcher Wächter stehen. An diese wende dich: „Du bist ein Kind der Erde und des gestirnten Himmels, ich auch bin himmlisches Geschlecht. Ich bin trocken vor Durst: gebt mir aus der kalten Mnemosynequelle zu trinken.“ Und sie werden dir gestatten von dem göttlichen See zu trinken und dann wirst du unter den unterirdischen Heroen eine hohe Stelle einnehmen (*καὶ τότ᾽ ἔπειτα φίλοισι μεθ᾽ ἡρώεσσιν ἀνάξεις*; so Boeckh, wo aber *φίλοισι μεθ᾽* seine Ergänzung des unleserlich gewordenen ist.

Das weitere ist überhaupt unleserlich geworden.

Es ist interessant und gehört zu unserer Aufgabe, die verschiedenen Formen, in welchen das wahre und das unwahre religiöse Bedürfniss seine Befriedigung fand, kennen zu lernen, welche dem wahren und dem unwahren religiösen Verlangen offen standen.

nung gereinigter und erhöhter emporgestiegenen Seelen liessen sichs angelegen sein einen förderndeu Einfluss auf ihre noch zurückgebliebenen im Körper ringenden Mitmenschen zu üben. Und eigentlich wie gross möchte doch wol auch heute noch die Anzahl derjenigen sein, deren Glaube an die Fortdauer sich einfach so gestaltet als ein Emporsteigen der bessern und zum Bessern strebenden Seele in höhere Regionen, wo sie mehr und mehr Befriedigung oder Erkenntniss finden wird. Und wenn wir selbst evangelische Geistliche nicht selten bei traurigen oder freudigen Gelegenheiten hinweisen hören auf verehrte Hingeschiedene, die als gute Genien theilnehmend und schützend die Zurückgebliebenen umschweben, sind das nicht wieder jene selben Vorstellungen? Und beweist dies nicht alles, wie einfach menschlich ansprechend sie sein müssen?

---

Doch mögen hier noch ein paar jener kurz vorher erwähnten christlichen Grabschriften aus sehr ausgebildeter christlicher Zeit stehen. In einer Grabschrift auf einen Nikolaos Patriarchen von Alexandrien heisst es (Jac. Anthol. IV, p. 264 Nr. 685):

Dieser liegt unter diesem kleinen Grabe,
Nikolaos, der ein Erzpriester Christi war.
Doch seine segenvolle (*πολύολβος*) Tugend flog hin zu den Grenzen der Welt
Und seine Seele umschwebt die Gemächer der Seligen.

Eine andere, auf den Kaiser Theodosius und Joannes Chrysostomos, die in Konstantinopel in der Apostelkirche begraben lagen (Anth. Jac. das. Nr. 684):

Hier hält das Grab die göttlichen trefflichen Männer, den göttlichen Joannes, den hohen Theodosius, deren segenvolle Tugend zu den Wölbungen des Himmels kam und sie hinstellte theilhaft des lauteren Lichtes (*ὧν ἀρετὴ πολύολβος ἐς οὐρανοῦ ἄντυγας ἦλθεν καὶ φωτὸς μετόχους δεῖξεν ἀκηρασίου*)*).

*) So in einer heidnischen Jac. Anth. IV, 262 N. 81.a *τοὔνεκα — καὶ μετὰ πότμον ἔχω φάος Οὐλύμποιο* (d. h des Himmels).

16. Einen glänzenden Dollmetscher unter die Römer erhielt Plato's Unsterblichkeitslehre durch M. Tullius Cicero. Wir haben vier seiner Schriften zu nennen, in denen er darüber ausführlicher war. Nicht nur in dem ersten Buche der Tuskulanen, welches Tod und Fortleben ausdrücklich zu seinem Gegenstande hat: sondern in der Schrift über das Alter lässt er den Kato, in der Schrift über die Freundschaft lässt er den Lälius den Glauben an die Fortdauer beredt vertheidigen (Kato 21 —, Lälius 4). Und ganz besonders ausführlich war es in der Trostschrift geschehen, die er sich nach dem Tode seiner Tochter Tullia schrieb, und noch früher in dem Stücke seines Buches über den Staat, welches unter dem besondern Titel der Traum des Scipio bekannt ist und welches uns glücklicher Weise aus den Trümmern dieses Buches vollständig erhalten ist. Und überall ist es die Platonische Lehre, die ihn beherrscht und die er gar schön und warm vorträgt*).

Sehr schön und glänzend hat er es ausgeführt in dem Traume des Scipio. Der jüngere Scipio erzählt einen Traum, den er als junger Mann gehabt, wie der ältere Scipio ihn emporführt auf eine sternumstrahlte Höhe des Himmels und von dort her ihm gezeigt und erklärt habe die unendliche Grösse und Schönheit und harmonische Ordnung des Weltgebäudes, und wie von dort aus und unter allen den Weltkörpern diese unsre Erde als ein kleiner Punkt verschwinde. Er ermahnt ihn nun, auf der ihm bevorstehenden Bahn als Staatsmann unermüdlich fortzuschreiten in Gerechtigkeit und Pietät, durch keine Hindernisse und Widerwärtigkeiten abgeschreckt: im Bewusstsein, dass irdische feindselige Nachrede

*) An einer Stelle ist, und an dieser allein, eine eigenthümliche Abweichung über das Herabkommen der Seele vom Himmel auf die Erde, nämlich ganz anders erklärt als durch Verschuldung. Woher nahm dies Cicero? der es, möchte es scheinen, die Pietät des alten Kato für entsprechender hielt. Est enim animus coelestis et ex altissimo domicilio depressus et quasi demersus in terram, locum divinae naturae aeternitatique contrarium. Sed credo deos immortalis sparsisse animos in corpora humana, ut essent qui terras tuerentur quique caelestium ordinem contemplantes imitarentur eum vitae modo atque constantia. de sen. 21.

oder Ruhm gegenüber der Grösse und Dauer dieses Weltgebäudes von verschwindend beschränkter und kurzer Dauer und Bedeutung sei: und ebenso im Bewusstsein, dass hingegen auch ihn der Lohn erwarte, wie er ihm selbst geworden, in diesen Regionen weiter zu leben und erweiteter und erhöhter Anschauung und Erkenntniss zu geniessen: wohin allen ausgezeichneten Seelen der Weg geöffnet ist.

„Dahin strebe mit aller Anstrengung und wisse, dass nicht du sterblich bist, sondern dieser dein Körper. Denn was diese deine Körpergestalt sehen lässt, das bist nicht du, sondern die Seele eines jeden, das ist er, nicht diese Gestalt, die man mit Fingern weisen kann. Wisse also, dass du ein Gott seist: wenn anders Gott ist der lebt, der empfindet, der Erinnerung hat, der Voraussicht hat, der den Körper, über den er gesetzt ist, ebensowohl regiert und lenkt wie jener oberste und erste Gott die Welt, und wie die Welt, die einem Theile nach sterblich ist, er selbst der ewige Gott, so setzt den hinfälligen Körper die immer dauernde Seele in Bewegung. Denn was sich immer bewegt ist ewig . . . nur was sich selbst bewegt, weil es nie von sich verlassen wird, kann nie aufhören bewegt zu werden, ja wird für alle übrigen Dinge, die sich bewegen, die Quelle und der Anfang ihrer Bewegung." Kurz es folgt nun der bekannte Kettenschluss für die Unsterblichkeit der Seele aus dem Platonischen Phädrus. Und dann: „Wenn nun die Seele allein von allen Dingen es ist, welche sich selbst bewegt, so kann sie nicht geworden sein und ist ewig. Diese also übe du in den besten Bestrebungen. Es sind aber beste Bestrebungen für das Wohl des Vaterlandes. In welchen bewegt und gemüht deine Seele hieher, wo ihre Heimath ist, ihren Flug zurück vollbringen wird; und sie wird es um so schneller thun, wenn sie schon während der Zeit, dass sie im Körper eingeschlossen, sich hinaushebt und alles Aeussere verachtend sich möglichst vom Körper frei macht. Denn die Seele derjenigen, welche sich den körperlichen Vergnügungen hingegeben und sich zu ihren Dienern gemacht, die, unter dem Antrieb leidenschaftlichen, dem Vergnügen gehorchenden Begehrens Götter- und Menschenrechte verletzt, die, wenn sie aus dem Körper entkommen, wälzen sich in der Nähe der Erde selbst umher, und

kehren hieher erst nach Jahrhundert langer Qual und Unruhe zurück*).“

In dieser ganzen, dem Plato sich anschliessenden, zum Theil wörtlich ihm folgenden Auseinandersetzung wird dem Leser vielleicht etwas aufgefallen sein, nämlich jene Stelle, wo die menschliche Seele geradezu ein Gott genannt wird. Ob dieses bei Plato irgendwo geschieht, ist mir nicht erinnerlich. Im spätern Platonismus geschieht es: ich verweise auf eine in dem Aufsatze über die Dämonen von uns benutzte Stelle des Maximus Tyrius (S. 168), wo es hiess, dass die Seele, wenn sie vom Körper sich getrennt und den Körper der Vernichtung der Erde überlassen, dann selbst Dämon statt Mensch schaue die ihr eignenden Schauspiele, u. s. w. Der Grieche hatte hier den grossen Vortheil, sich für solchen Gott des Wortes Dämon bedienen zu können, um eine Abstufung gegen höhere Gottheiten zu bezeichnen. Indessen auch ein Dämon ist ein Gott und auch der Ausdruck „Gott,“ wo nach genauer Abstufung Dämon gesagt werden könnte oder auch eben gesagt wurde, ist auch im Griechischen durchaus vorkommend. Und theoretisch ist es richtig, dass auch die menschlichen Seelen ursprünglich Götter sind, nun gefallene Götter, die wieder in ihre frühere Göttlichkeit und in den Kreis und Wohnsitz der Götter sich erheben können. Gewiss schrieb auch Cicero schon nach einem griechischen Vorgänger. Diese höchste Ansicht und Ausdrucksweise über die vom Körper freie oder wieder frei gewordene Seele, dass sie geradezu „ein Gott“ genannt wird, hatte Cicero auch, was uns bald noch wichtig werden wird, in seiner Trostschrift ausgesprochen. Er selbst hat uns die Stelle in den Tuskulanen (I, 27), aufbehalten. Die hohen Vermögen und Fähigkeiten der Seele waren ganz ähnlich wie in jener Stelle aus Scipio's Traum angegeben. „Und das, hiess es dann, muss himmlisch und göttlich und deshalb ewig sein. Ja selbst was

*) Jenes sich noch in der Nähe der Erde Herumtreiben der noch von Verbrechen beschwerten Seelen nach der Phädostelle S. 81. Das circum terram ipsam volutantur nach 81 c. *βαρύνεταί τε καὶ ἕλκεται πάλιν εἰς τὸν ὁρατὸν τόπον.* — *ὥσπερ λέγεται περὶ τὰ μνήματα καὶ τοὺς τάφους καλινδουμένη* (bei Max. Tyr. XV, 6 von diesen Seelen *αἵ ψυχαὶ, αἳ περὶ τὴν γῆν στρέφονται ἔτι*).

wir unter „Gott“ verstehen, können wir nicht anders verstehen als einen ungefesselten und freien Geist (mens) abgetrennt von jedem Verwachsensein mit dem Sterblichen, alles empfindend (sentiens) und bewegend und selbstbegabt mit ewiger Bewegung.“ In jener Partie der Tuskulanen, in welche er diese Stelle aus seiner Trostschrift aufgenommen, ist einiges Schwanken, ich möchte sagen, eine gewisse Zaghaftigkeit, die Seele geradezu einen Gott zu nennen — was für die Trostschrift, wie wir sehen werden, wesentlich war und doch lange vor der Trostschrift auch im Scipiotraum geschehen. Hier in der Partie der Tuskulanen nennt er die Seele wiederholt göttlich: das, womit er zu jener Stelle aus der Trostschrift gelangt, leitet er also ein (K. 26): „Also ist die Seele, wie ich sage göttlich, wie Euripides zu sagen wagt ein Gott“: er liess aber doch kurz vorher einfliessen, man könne sich auch in Gott nichts höheres denken als eben alle jene Kräfte und selbständige Vermögen der Seele.

17. Nunmehr aber dürfen wir zu der mehrmals schon erwähnten, für sich selbst geschriebenen Trostschrift — Consolatio — kommen und, an die äusserst merkwürdige Erscheinung, zu deren Verständniss wir wenigstens bis auf einen gewissen Grad durch das bisherige vorbereitet sind, dass Tullius Cicero sich in den Gedanken und die Absicht vertieft, seiner gestorbenen Tochter einen Tempel und eine Verehrung zu stiften. Cicero, als er zweiundsechzig Jahre alt war, verlor seine Tochter Tullia, eine Frau von zweiunddreissig Jahren: sie starb im Wochenbette. Er liebte diese Tochter zärtlich, zu welcher in den jetzigen Zeiten, da ihm die Wendung der Staatsverhältnisse seine öffentliche Wirksamkeit verleidet hatte, sein Verhältniss ein noch innigeres geworden war. Er fand sich untröstlich. Seinen Schmerz zu bewältigen zog er sich in die Einsamkeit zurück, zuletzt in die Einsamkeit des Landes. Nach dir — schreibt er an seinen Freund Attikus — habe ich keinen grösseren Freund als diese Einsamkeit. Wenn ich morgens mich in den dichten und verwachsenen Wald geborgen, verlasse ich ihn nicht vor Abend (ad Att. XII, 15). Seine Beschäftigung war: er las sich hinein in die Trostgründe und Trostschriften griechischer Philosophen und schrieb sich selbst zur Töstung eine Consolatio. Aber unter diesen Studien und

dieser Beschäftigung, während er dabei sich mehr und mehr vertiefte in das Andenken an die mehr und mehr sich ihm verklärende Hingegangene, bildete sich in ihm der Gedanke aus, dass einer so herrlichen Seele dort eine erhöhte und verklärte Existenz beschieden sein müsse, welcher die Zurückbleibenden auch eine erhöhte Verehrung schuldig seien. Er hatte sich aus seinen Griechen überzeugt, dass dieses mit Recht geschehen dürfe (hoc fieri oportere) und er betrieb mit andauerndem Eifer, Hindernisse unermüdlich beseitigend, Ankauf oder Feststellung eines Grundes und Bodens, der auch für die Zukunft gegen Uebertragung an fremde Herren sicher gestellt werden könnte, wie den Bauplan der Kapelle. Die Ausstattung soll geschehen mit Aufbietung aller Mittel, welche die Künste gewähren (ad Att. XII, 18): „Es soll ein Tempel (fanum) werden: und lasse ich mir diesen Beschluss nicht entreissen. Der Aehnlichkeit mit einem Grabe will ich nicht sowol aus Furcht vor der Gesetzesstrafe entgehen (das Gesetz erlaubte den Aufwand für Grabmäler nicht über eine gewisse Schranke hinaus) als um ja (maxime) eine Apotheose zu erlangen.“ (XII, 36): „Die Arpinatische Halbinsel könnte eine echte Apotheose erhalten. Doch fürchte ich, sie könnte scheinen mit geringerer Ehre verbunden zu sein. Sie liegt ausser dem Wege. Also steht mein Sinn auf dem Garten“ (XII, 12). — Reich an Ausführungen über die Widerwärtigkeiten des Lebens war die Schrift. Ihn selbst betreffend, bei allen Widerwärtigkeiten, die im Staatsleben ihm von seinen Feinden bereitet worden, habe er gegen die Fortuna angekämpft und habe ihrer Herr werden können, da aber, als er seine geliebteste Tochter verloren, bei der er auch, von den öffentlichen Geschäften zurückgedrängt, seinen Trost gefunden, da sei er wie ein besiegter Krieger, der um Gnade fleht, der Fortuna schimpflich erlegen. Die Absicht der Konsekration, der Apotheose, mit diesem Worte auch, wie wir schon hörten, war darin ausgesprochen. War die philosophisch-platonische Ueberzeugung von der Göttlichkeit, ja Gottheit der Seele und der Rückkehr der edleren Seelen dahin der Grundgedanke, so hatte er bei der Rechtfertigung der Konsekrirung — und dieses wird uns nun auch bemerkenswerth — sich auch an die altherkömmliche, volksthümliche griechische Heroenvergötterung angelehnt. Es hiess (Lact. I, 15): „Da wir

aber nicht wenige Männer und Frauen unter die Götter aufgenommen finden und in Städten und auf dem Lande ihre hochgeweihten Tempel verehren (augustissima delubra veneramur), so wollen wir der Weisheit derjenigen Männer beitreten, durch deren Geist und Erfindungen das ganze menschliche Leben in Gesetzen und Einrichtungen seine Ausbildung und Begründung erhalten hat.“ (Er meint die alten weisen Gesetzgeber.) „War aber je ein beseeltes Wesen zu konsekriren, wahrlich so war sie es. Waren des Kadmus oder des Amphitruo oder des Tyndareos Töchter und Söhne in Folge der allgemeinen Anerkennung, die ihnen geworden, in den Himmel zu erheben, so darf ihr dieselbe Ehre zugeeignet werden. Und das werde ich thun und werde dich, die von allen Frauen an Güte des Herzens und an Bildung des Geistes hervorragte (omnium optimam doctissimamque) unter der Billigung der unsterblichen Götter selbst, in ihre Gesellschaft versetzt, für den Glauben aller Menschen konsekriren.“ Dass ein Gewicht gelegt wird auf die geistige Bildung wird man als Platonisch gleich erkennen und verstehen. Eine andere Stelle aus der Schrift erläuterte es (Lactant. III, 19): „Denn nicht allen steht nach der Meinung jener Weisen die Bahn zum Himmel in gleicher Weise offen. Die durch Fehler und Verbrechen befleckten, so lehrten sie, würden in Finsterniss herabgestossen und lägen im schmutzigen Sumpf (in coeno), dagegen die reinen, unbefleckten, unverdorbenen Seelen, die auch durch wissenschaftliches Streben und Kenntnisse sich ausgebildet (castos animos, integros, incorruptos, bonis etiam studiis atque artibus expolitos), die gleiten in leichtem und sanftem Fluge zu den Göttern, das heisst zu der ihnen ähnlichen Natur, dahin.“ (Mit deutlicher Erinnerung an Phädo S. 69, c.)

Ich weiss nicht, wie andere es empfinden mögen. Auf mich macht in dieser Stelle der unerfreuliche Euemerismus, der das poetische und pietätische Element des Volksglaubens fallen lässt, der in Herkules, Kastor und Pollux u. s. w. nur verdiente Menschen sieht, und die sehr absichtliche Berufung auf weise Gesetzgeber, welche solche Verehrung eingeführt, den Eindruck dass Cicero, wenn ich so sagen soll, sich hier Gewalt anthun musste, dass es verrathe, so gewiss der Glaube an die Platonische Verklärung der herrlichen und geliebten

Seele ächt wahr, so gewiss sei der zu stiftende Gottesdienst für dieselbe etwas unächtes gewesen, das er sich im neuen Schmerz und in der Vertiefung in denselben einzureden suchte. Und würde es mir ganz erklärlich sein, wenn allmählich deshalb der Gedanke unmächtig wurde und damit, wie es geschah, die Ausführung unterblieb und nicht sowol wegen etwaiger äusserer Schwierigkeiten und Verzögerungen*).

Gewiss für einen Mann wie Cicero, von dem Grade und von der Art seiner Bildung, in dieser Zeit, und, wir dürfen wol auch hinzusetzen, einem gebornen nicht Griechen sondern Römer und unter römischen Religionsvorstellungen und Religionsformen aufgewachsenen Manne, war die Gemüths- und Phantasiewelt zerstört, aus welcher dem griechischen Volke die Verehrung auch der abgeschiedenen Sterblichen erwachsen war, ja sogar noch in der historischen Zeit mit naiver Poesie erwachsen durfte: wie z. B. wenn sie Harmodius und Aristogiton sich als wol nicht gestorben, sondern in die Inseln der Seligen versetzt verklärten. Und besonders wichtig erscheint hiebei noch eines. Der Römer musste sogleich — zum Gotte hinüberspringen; dem Griechen ward ein solcher Verklärter doch zunächst nur ein Heros: ein Begriff und ein Wort, die dem Römer fehlten! Und wenn auch hier dem beweglichen Griechen die Grenze nicht so fest stand, dass nicht der verklärte Sterbliche zum Gotte werden konnte und statt oder neben den heroischen Ehren göttliche erhalten, so geschah doch dieses in dem klassischen und unverfälschten Griechenthum nur mit Heroen aus der mythischen Zeit. Und erst seit der mazedonischen Zeit werden hier die Ausnahmen sichtbar. Wenn nun zwischen der Erhöhung mythischer Heroen, von denen allerdings nicht alle als Göttersöhne gedacht waren, zu Götterverehrungen, und historischen theoretisch eine principielle Scheidung

*) War dem Cicero, wenn er auf Privatgrund einer Gestorbenen einen Götterkultus errichtete, gar keine Erlaubniss oder Sanktion von irgend einer weltlichen oder kirchlichen Behörde nöthig? Es wird von solcher Hemmung, so viel ich mich erinnere, in den betreffenden Briefen nichts erwähnt. In Griechenland wäre dies in der damaligen Zeit wol gewiss noch nicht Privatsache gewesen.

wol nicht aufzustellen war, so ist es doch für das religiöse Leben ein grosser Unterschied, ob man sich einen eben erst gestorbenen unbedenklich einem Herakles, Asklepios, ja Menelaos, Amphiaraos gleichstellt, die doch alle den Göttern näher standen und einer durch alten Glauben und alte Sage und Poesie verklärten Zeit angehörten, und giebt es ein sehr abgeschwächtes Pietätsgefühl gegen die alten geheiligten Ueberlieferungen kund. Anfangs fanden sogar noch die übermässigen Ansprüche der mazedonischen Herrscher ihren Lieblingen eine pomphafte Heroenverehrung zu widmen einen Widerstand. Aber es trat ja nun selbst die orientalische Verehrung nicht nur gestorbener, sondern selbst lebender Gewaltiger hinzu. Und hier stehen wir an einer Stelle griechischer Religionsgeschichte, auf der wir nur mit Bedauern und je mehr und mehr mit Widerwillen uns umschauen, und in welcher, wenn es auch noch Jahrhunderte äusserlich hielt, doch eine Nichtigkeit lag, der Kern einer sich mehr und mehr vollziehenden Aushöhlung, die — diese Religion auflösen musste.

18. Wer kennt nicht oder sollte nicht kennen Lessings Abhandlung: „Wie die Alten den Tod gebildet.“ Worin er die Grabmonumente und etwaige andere Monumente aufweist und bespricht, in welchen der Tod theils unter dem Bilde des Schlafs dargestellt ist, theils als der schöne, jetzt trauernde, die Fackel nun umgekehrt haltende, Genius des Lebens. Denn dies ist wol der richtige Ausdruck für die Sache.

Jedenfalls sind diese Darstellungen aus einer den Tod wie das Leben nicht finster auffassenden Vorstellung hervorgegangen.

Und erwähnt nun Lessing jener Anschauung damaliger Gelehrten, „dass die Bilder, welche bei den Alten von dem Tode gewöhnlich gewesen, nicht wol anders als schrecklich und grässlich hätten sein können, weil die Alten überhaupt weit finsterere und traurigere Begriffe von seiner Beschaffenheit gehabt hätten als uns gegenwärtig davon beiwohnen könnten“.

Dann fährt Lessing selbst fort: „Gleichwohl ist es gewiss, dass diejenige Religion, welche dem Menschen zuerst

entdeckte, dass auch der natürliche Tod die Frucht und der Sold der Sünde sei, die Schrecken des Todes unendlich vermehren musste. Es hat Weltweise gegeben, welche das Leben für eine Strafe hielten; aber den Tod für eine Strafe zu halten, das konnte ohne Offenbarung schlechterdings in keines Menschen Gedanken kommen, der nur seine Vernunft brauchte."

Man sollte es glauben, dass derjenigen Religion der Tod ernster und drohender erscheinen müsse, welche ihn als von Gott auferlegte Strafe an die Spitze ihrer Urkunden stellt, als derjenigen, welche ihn als eine dem Geschlecht der Menschen, die nicht Göttern gleich sein können, von Anfang an bestimmte Moira annahm. Und alles weist auch darauf hin, dass die Entgegensetzung zwischen Tod und Leben bei den Griechen eine lässlichere war.

Ich erwähne der Grabschriften und Grabreliefs.

Zunächst das trauliche sehr gangbare: lebe wohl (*χαῖρε*): bei welchem noch zu erinnern, dass es zwar auch die sehr gewöhnliche Abschiedsformel geworden, dass es aber doch immer noch an das, was es eigentlich besagt, leicht erinnern kann, ja mitunter auch auf Grabschriften erinnern soll. „Freue dich," also etwa „lebe froh" oder „lebe wohl" wenn man sich diesen unsern Ausdruck in seiner eigentlichen prägnanten Bedeutung gegenwärtig erhalten kann. Denn bei den Griechen ist dieses „chaire" auch der ganz gewöhnliche Gruss, den man sich bei der Begegnung zuruft, ja womit man sich beim frohen Mahle beim Zutrinken zuruft. Also „lebe wohl." „Lebe wohl, guter, gute" (*χαῖρε χρηστός, χρηστή*). Und nicht nur dies lesen wir als ganz herkömmlich auf dem Grabe, sondern es wird hinzugefügt: „lebe auch du wohl." So antwortet der Gestorbene: so wird der Verkehr zwischen hier und dort traulich fortgesetzt. Und allerdings beruht dies auf der Vorstellung, dass auch der dort weilende die Beziehung nach hier festhalte, dass es ihm traulich sei, hier nicht vergessen zu werden. Darum fordert auch der Gestorbene wol auf: „stehe still, Wanderer, und lies wer ich bin" und auch wol: und nun rufe mir nur noch „chaire" zu und setze deinen Weg fort. Wie es auch im

Sinne des Gestorbenen ist vorbeigehend auszusprechen: „sei dir die Erde leicht.“ Auch sonst die Form nicht selten, dass der Gestorbene redend eingeführt wird und theils von seinem frühern Leben Nachricht giebt, theils wo und wie er jetzt weile berichtet. Und damit in Uebereinstimmung stehen jene seit Göthe so viel besprochenen und durch Ausgrabungen stets vervielfältigten Grabreliefs, in welchen nicht Scenen aus dem Jenseits dargestellt sind, sondern aus dem Zusammenleben hier, so recht — wie eine Formel auf den Grabinschriften auch oft heisst, „der Erinnerung wegen“: das Grab habe errichtet der Mann etwa der Frau, u. s. w., „der Erinnerung wegen“ (*μνείας χάριν* oder *μνήμης χάριν*). Die häufigen Dartellungen Mann und Frau, wohl noch Kind oder Diener dabei, bei der täglichen Mahlzeit, Mutter mit dem Kinde und die Dienerin mit dem Schmuckkästchen (wie man es zu nennen pflegt). Aber auch die mannigfaltigsten Erinnerungen an die „süsse Gewohnheit des Lebens“ sonst: allgemeinere oder an die besondere Beschäftigung oder Liebhaberei des Gestorbenen erinnernd: wobei ganz natürlich auch die Lieblingsthiere des Menschen, das Pferd besonders, dann der Hund nicht ausbleiben werden. Und noch ein Thier, bei den Mahlzeiten bisweilen mit erscheinend, das uns fremdartiger ist, die Schlange, da man zahme Schlangen im Hause als glückbringend (etwa wie bei uns die Störche) hegte. Zu den häufigen Scenen gehören auch Abschiedscenen, von denen man nun oft nicht weiss, auch wol nicht wissen soll, ob sie eine Erinnerung an einen Abschied, wie er ja stets in längerm Zusammenleben vorkommt, — bisweilen doch auch deutlich der Abschied des Mannes oder Sohnes um in den Krieg zu ziehen, — darstellt oder unter dieser sanften Form Abschied der Abscheidenden. — Und welch ein sanftes Bild des Todes ist es doch auch wenn, wie auf Grabsteinen sich auch gefunden, der Todte oder die Todte dem Hermes die Hand reicht. (Schöne griechische Reliefs aus Athen No. 121.)

Die oben von uns angeführten ausführlicheren Grabschriften haben uns, auf den Zustand des Jenseits deutend, eine freundliche Aussicht gegeben, meistens nicht nur gehofft, sondern vorausgesetzt, in Elysium zu sein am Orte der Frommen,

im Aether bei den Göttern, auf eine Hineinversetzung, nicht — worin sich die Heiden den ersten Christen gegenüber gar nicht finden konnten — eine nach langer Grabeszeit erfolgenden Auferstehung.

Noch ist zu bemerken, dass für den — dennoch gar nicht selten in Erwägung genommenen schlimmsten Fall die Vorstellung von dem Tode als einem schmerzlosen und ruhigen Zustand, dem ungestörten Schlafe gleichend, und so als eine Rückkehr in denselben unbewussten schmerzlosen Zustand, in welchem man vor dem Eintreten ins Leben sich befunden, eine vertraut gewordene war. Man erinnere sich an die obigen Beispiele bei Sokrates, Xenophon und sonst — (auch bei stoischen Philosophen, so beim Seneka öfter, besonders interessant ep. 54): und eine sich auf Gräbern findende Formel: „ich war nicht und ich bin nicht:“ ist bisweilen wol auch einfach in diesem Sinne ausgesprochen.

Befördert wurde die lässlichere Stellung gegen den Tod durch manches. Zuerst durch das fortwährende und grösstentheils heitere und vertrauensvolle Verkehren mit den Heroen — wenn man ihnen nur gerecht geworden war. Dies geschah nun aber ja z. B. sehr gewöhnlich, selbst wenn ihr Opfer etwa durch schwarze Opferthiere gezeichnet war, mit Festen, in denen die Jugend um gymnastische Preise warb. Oder wenn die Lokrer für ihren Landesheros Aias Oileus in der Schlachtordnung stets einen offnen Platz hielten, wenn die Athener in wichtigen Aktionen der Schlacht glauben durften ihr Aias Telamonios fechte hülfreich unter ihnen. Sind das nicht stete Vermittelungen mit der andern Welt, ein steter Verkehr? der von den mythischen Heroen sich, wie wir sahen, ohne bestimmte Grenze zu den historischen und Familienheroen verflocht.

Ferner die selten abgesonderten — nach unserm Ausdruck zu sprechen Kirchhöfe, sondern meistens mitten im menschlichen Verkehr, theils in den Städten — denn innerhalb mancher Städte war es nicht erlaubt, während in Sparta es gerade Gesetz war, wie gesagt wird, mit der ausdrücklichen Absicht, die Jugend mit dem Tode vertraut zu machen — theils an den Landwegen.

Endlich die stets unbehinderte Freiheit, nicht die Kultus-

handlungen zu unterlassen, wol aber den Glauben an Fortdauer oder Nichtfortdauer zu diskutiren und die unbehelligt geduldeten philosophischen Schulen, die ihre Anhänger weit unter die Gebildeten verbreitet hatten, welche die Fortdauer entschieden bestritten oder als offene Frage behandelten, wie die Epikureer, die Stoiker. Und diese Freiheit setzt sich über das Grab fort: denn gewehrt war auch eine solche Grabschrift nicht (C. I. 6298): „Nicht ist ein Kahn im Hades noch ein Charon dort, kein Aeakus als Pförtner noch ein Cerberus. Wir alle aber, die der Tod hinabgeführt, Sind Knochen, Asche, anderes aber sind wir nicht.“ Und noch freiere*).

Nun würden wir aber fürchten müssen, dennoch ein einseitiges und unrichtiges Bild zu geben, wenn wir nicht gegen dies alles auch gedächten, dass auch die Vorstellung von den Straforten und Strafmächten der Unterwelt stets daneben bestand, und bei den Ungebildeten der ungebildeten Stände nicht nur, sondern — trotz mancher Versicherungen, es glaube daran kein Kind und keine Amme mehr, und trotz der gewiss vielen wirklichen Spötter und Verächter (Diodor. I, 93) — auch — wie jetzt — bei den Ungebildeten der gebildeten Stände, und häufig genug in den ganz krassen Formen**). Theils wirklich von Verbrechen belastete, und innerhalb des Glaubens Strafe der Götter oder der Todten zu fürchten berechtigte: theils, wie es auch zu allen Zeiten gegeben, darüber hinaus, das heisst Abergläubische, die sich ohne alle Noth während des Lebens fortwährend lieber die Hölle vormalen als den Himmel — was ganz vortrefflich namentlich Plutarch in der Schrift über Aberglauben schildert — was übrigens auch bei Platonisch denkenden eintreten konnte. Und wie stark dergleichen vorkam, sieht man auch daraus, dass den öffentlichen

---

*) S. Friedländer dritter Theil S. 617, dessen Uebersetzung des Epigramms ich beibehalten. — Dagegen kommt kaum in Betracht, wenn wir einmal auch in einer Grabschrift, so bemerkenswerth es hier gerade ist, das uns oft begegnete „wenn“ finden C. I. 6247 (ein Vater dem dreijährigen Sohne, und es schliesst: „doch wenn die Gestorbenen eine Empfindung haben, so mögest du die Last der Erde leicht haben in dem Orte der Frömmigkeit.“

**) Ich stimme hierin ganz Friedländer bei: S. 621.

und herkömmlichen Sühnungen zu Hülfe kamen eine besondere Klasse von Leuten, die „mit einem Haufen Weihebücher des Musäus und Orpheus“ Städte wie Privatmänner überreden, dass sie Lösungen und Reinigungen anzugeben wissen für die Lebenden und für die Todten, welche sie von den dortigen Uebeln frei machen werden (Plato rep. II, 364. E.) Und es fand dies durch Gebräuche und selbst durch Priesterschaften, die aus dem Orient eingeschleppt wurden und sich einschleppten, eine willkommen aufgenommene Ergänzung. Und dennoch wird im Ganzen und Grossen das Lessingische Wort wahr bleiben. Das Todesbild der Griechen hat ein weniger schreckhaftes Aussehen als das christliche aus der Religion, in welcher, wie Lessing bemerkt, der Tod als der Sünde Sold aufgefasst wird. So erscheint er sogleich am Anfange der einen Urkunde und dem gemäss in der andern: schaffet eure Seligkeit mit Furcht und Zittern.

Jene von Lessing damals bestrittene Meinung, „dass die Alten weit finsterere und traurigere Begriffe von der Beschaffenheit des Todes gehabt“ ist seitdem wiederholt worden und es ist namentlich eine Stelle des Grafen Leopold von Stolberg aus der italienischen Reise bekannter geworden, worin gesagt wird, auf allen griechischen Bildwerken, selbst den anscheinend schönsten, selbst auf den Gesichtszügen der ewigen Götterjugend schwebe wie eine schwarze Wolke der Gedanke des Todes. Und viele Fromme hegen auch jetzt noch diese Meinung. Ich muss mich hierüber wundern. Sollte man nicht eher erwarten, sie würden in den geschilderten griechischen Vorstellungen anerkennen das Zeichen einer leichtfertigeren Religion und in jenen christlichen Lehren und Sätzen eben den grossen Fortschritt?

Durch alle Zeiten haben wir bei den Griechen — trotz allen religiösen Instituten — ein wiederkehrendes: „wenn“ gefunden. Wenn der Glaube der Griechen auch in der so grossen und unbestrittenen Frömmigkeit gegen die Götter nicht den Charakter des Fanatismus hatte, so hatte er es am allerwenigsten in Beziehung auf die Unsterblichkeitsfrage. Der Fanatismus kam in die christliche Religion aus dem Judenthum, und übte seine welthistorischen Wirkungen. Dem Griechen erschien das als Wahnsinn, und so auch die Sicherheit der

Ueberzeugung und die Freudigkeit, mit welcher die Christen in den Tod gingen. „Die Unseligen haben sich überredet, dass sie ganz und gar unsterblich sein und in alle Ewigkeit leben werden. Darum auch verachten sie den Tod und die meisten geben sich gerne und willig hin.“ (Lucian de morte Peregr. 13.)

---

# Scenen aus dem gelehrten Leben bei Griechen und Römern.

Eine Zeit, wo alle menschliche Richtungen sich frei und fröhlich entwickeln konnten, wo der Krieger galt wie der Staatsmann, der Staatsmann wie der Philosoph, der Philosoph wie der Dichter, der Dichter wie der Schauspieler und Turner — sie alle, wenn durch Tüchtigkeit und Herrlichkeit ihrer Leistung die allseitige göttliche Begabung des Menschen erschliessend, gleich hoch gehalten, zur Freude und Erbauung der Menschen, zum Wohlgefallen den Göttern — eine solche Zeit hat bisher die Geschichte der Menschheit nur einmal aufzuweisen. Die Kehrseite ist das Mittelalter, das nur in den Eintheilungen der historischen Lehrbücher schon vergangen ist, aus dessen übereinseitiger Kirchlichkeit wir immer noch mühsam und langsam uns herausarbeiten. Ich will heute von einer Periode des Alterthums reden, wo das gelehrte Wesen sich auffallend hervordrängt, die Zeit der römischen Kaiser, und zwar behalte ich die Zeit von Augustus bis zum Ausgang der Antonine im Auge.

Wenn man den Horaz liest, wird man an mehr als einer Stelle von auffallend modernen Verhältnissen überrascht. Schon in wenigen Jahren hatte die Monarchie ihre Wirkungen geäussert. Es ist schon entstanden eine Höflichkeit, die, wie der Name treffend besagt, nur da entsteht, wo ein Hof ist: und ist entstanden eine Nachahmung der Machthaber auch in Künsten und Neigungen, die man am meisten von der Anlage und Natur des Einzelnen sollte abhängig wähnen. Dies letzte zeigt sich nun besonders in der allgemeinen Beschäftigung mit den eleganten oder griechischen Wissenschaften, ganz vorzugsweise aber mit der Poesie. Nicht als wäre die Richtung über-

---

Erschien 1844.

haupt nur eine Laune des Fürsten und seines Mäcenas gewesen. Solche vornehme Launen bringen keinen Virgil, keinen Horaz oder Tibull hervor, und auf anderm Gebiete keinen Livius. Vielmehr man braucht nur dieser Namen sich zu erinnern und von dem Geist, der Grazie, der grossartigen Ausdauer in diesen Werken die richtige Vorstellung zu haben, um sich zu überzeugen, dass hier eine tief ergriffene Zeit-Tendenz mit römischem Grosssinn ausgeführt wurde. Man hat durch allerhand Moralitäten verblendet wol auch diese Zeit oft unrichtig gewürdigt. Eine Zeit jedoch, wo neben einem der schwersten aller politischen Aufgaben so gewachsenen Staatsmanne wie Augustus war, wissenschaftliche Männer mit solchen Leistungen standen (wie eben vorher Cäsar neben Cicero), war jedenfalls eine grossartige Zeit.

War die römische Litteratur ursprünglich auf das Griechenthum gegründet und hatte bei widerstrebender Sprache des Bedeutenden genug hervorgebracht, so war doch mit den Zeiten die Einsicht in die Fülle und Feinheit des griechischen Inhalts und der griechischen Form unendlich gesteigert, und es war für diese Geister und Ohren die Sprache und der Vers, so weit er überhaupt schon angewendet war, nun rauh und anstössig. Die neue Prosa schuf oder gründete ihnen Cicero und bereicherte Inhalt und Sprache nicht nur innerhalb seiner Reden, sondern ausdrücklich durch die Uebertragung griechischer Philosophie. Die neue Schöpfung der poetischen Sprache und Formen, wie sie der jetzigen Erkenntniss der griechischen Höhe genügen konnte, leisteten die Augusteischen Dichter, besonders Virgil und Horaz, gegen die nun alle ältere Poesie, selbst die wenig ältere, z. B. Lucrez, einer Urzeit anzugehören scheint. Der wahre und ächte römische Patriotismus dieser Dichter, verbunden mit der Anerkenntniss griechischer Ueberlegenheit auf dem Gebiete der Kunst und Litteratur, kann für manche andere Zeiten ein Muster sein.

Es könnte auffallend erscheinen, wie gerade in einer Zeit, wo doch schon durch einen Gebieter die Freiheit beschränkt ward, der Patriotismus so ächt sich zeigt wie in den römischen Dichtern dieser Zeit, und im Livius ebenso. Aber man stand, und man empfand das, mit dem Abschluss der Bürgerkriege und der neu sich bildenden Regierungsform an einem Ab-

schnitt: man übersah was aus diesem kleinen Rom geworden war auf einmal bis hieher im Zusammenhange mit eigenem Erstaunen: die plötzlich erschienene Einheit und der Friede nach Jahrhundert langen Parteikämpfen und Unruhen erhöhte die Empfindung des einigen, grossen und sichern Ganzen, das nun auch von auswärtigen Feinden nach der Unterjochung Galliens nur noch an fernen Grenzen beunruhigt ward. Aber dies bewunderte Rom — noch eins gab es auf der Oekumene, dem es nicht gewachsen war, dem es in seinem eigenen Bereiche unterlag, die griechische Geistesbildung, wie sie in den Kunstwerken sich ausgeprägt. Auch diesen Ruhm dem grossen Volke und der vaterländischen Sprache noch anzueignen, war der bewusste Zweck und das ernste Streben der Augusteischen Dichter.

Zugleich lud allerdings der Friede nicht nur, sondern freilich auch die gehemmte innere politische Wirksamkeit zu friedlichen Künsten ein. Dass Augustus und Mäcenas und Andere, wenn sie diese Richtung beförderten, auch ihre politische Absicht dabei hatten, würde sich auch ohne einzelne Nachrichten, die darauf hinweisen, nach den Verhältnissen von selbst verstehn: dass sie aber auch wirklich Sinn hatten für diesen Genius, dass sie selbst in der Bildung der Zeit standen, ist eben so gewiss.

Nun aber schoss neben diesen Berufenen die Saat derer empor, die schriftstellerten und besonders Verse machten aus Mode, aus Nachahmung dieser hohen Herrschaften selbst und jenes hoch bei ihnen angesehenen Geistesadels: ja viele auch mit der ausdrücklichen Tendenz, sich dadurch dem oder einem Mäcenas bemerklich zu machen, sich an ihn zu drängen und ein Plätzchen in seinem vornehmen Hause, besser noch an seiner Tafel, am besten wol gar ein Sabinergütchen sich zu erhaschen. Bei den Reichern aber hiess es: Wer ist denn dieser Horaz, des Freigelassenen Kind? der Glückssohn? Bin ich nicht ein Ritter, ein Senator von altem Stammbaum? Ich sollte nicht eher berechtigt sein? Nicht auch ein feines Ingenium? So vergingen denn wenige Jahre, und es hiess, wie Horaz es triftig ausdrückt:

Scribimus indocti doctique poemata passim.

Und: „das ganze römische Volk hat seinen Sinn geändert und

glüht nur von einem Interesse, der Schriftstellerei.“ Die innere Unberufenheit und Gemeinheit schildert Horaz an einem, der sich unverschämt an ihn drängt, um durch ihn dem Mäcenas empfohlen zu werden, der, indem er seine Poesie anzupreisen nicht vergisst, nicht etwa dass er gute Verse mache zu verstehen giebt, sondern wie viele und wie geschwind!

Wurde nun dieses Gezücht in mehr als einer Weise den wirklich Gebildeten lästig, so war es doch besonders eines, was die grösste Gène herbeiführte, die aufgekommene Sitte, seine Schriften und Gedichte öffentlich vorzulesen und seine Freunde — im weiten Sinne — dazu einzuladen.

Die wirklich bedeutenden Dichter dieser Zeit lebten in naher Freundschaft, wie Horaz mit Virgil und Tibull und andern, vermittelt durch edle und gleichartige Bestrebungen und liebenswürdige und edlere menschliche Eigenschaften. Wissenschaftliche Kreise bildeten sie um Mäcenas, um Messala, und hier in diesen Kreisen vorzulesen war gewöhnlich: und ohne Zweifel war dies anregend und bisweilen sehr erheiternd, wenn etwa Horaz z. B. ein neues Spottgedicht brachte, wol gar mit den wahren Namen der gezeichneten Personen. Wenn August sich vorlesen liess, mochte das weniger genirt sein: doch brachte es bisweilen etwas ein.

Allein was thaten nun jene, welche je unberufener desto eitler natürlich waren? „Warum, wohin du kommst, man entflieht und um dich grosse Oede ist, willst du wissen, Ligurinus? Du bist zu sehr ein Dichter. Dem stehenden liesest du vor und dem sitzenden liesest du vor. Den folgenden Vers muss ich lateinisch sagen: currenti legis et legis cácanti. Eil' ich ins Warmbad, du tönst mir in die Ohren: steig' ich ins Bassin, du lässest mich nicht schwimmen: ich eile zur Mahlzeit, du hältst meinen Gang auf: ich komme an den Tisch, du verjagst den essenden: müde leg' ich mich zu Bett, du erweckst den schlafenden.“ So schildert es Martial.

Nun aber, wie gesagt, vor einem grossen und grössern Publicum zu lesen war auch schon in Horazens Zeit gewöhnlich. Das thaten sie theils auf öffentlicher Strasse, mitten auf dem Forum: andere lieber in einem öffentlichen Zimmer, in den Badeanstalten: „denn, sagen sie, im geschlossenen Raum tönt das Organ lieblicher.“ Andere in einem Privatsaale, vor Zu-

hörern, welche sie durch Karten und Billetchen eingeladen. „Gelehrte und Ungelehrte verscheucht der bittre Vorleser: wen er aber gefasst, den hält er und macht ihn todt mit Lesen und lässt seine Haut nicht los, bis er sich voll Bluts gesogen, der Igel.“ Horaz. Leider aber gab es zum Fassen und Festhalten nur zu viele Mittel. Wenn ein einflussreicher Patron schriftstellerte und las! — um mehrerer Kaiser nicht zu gedenken, qui publice recitarunt. Wenn ein Reicher sich's durch gute Mahlzeiten erkaufte! Ja Bedürftigere, um wenigstens sein Auditorium zu füllen, auch durch andere Gaben lockte! Horaz nennt einen gebrauchten Rock. Wenn einer die Gelegenheit wahrnahm, den rückständigen Schuldner als sichere Beute zu erangeln! Aber selbst die dem widerstanden — wer nun selbst ein Dichter ist! Man muss sich verhalten mit dem reizbaren Geschlecht der Dichter; wie werden sie sich rächen, was für Kritiken werden sie ergehen lassen, wenn man ihnen nicht die rechte Ehre erweist. Dazu kam denn die allgemeine Höflichkeit, und so vergisst Horaz nicht unter den Höflichkeitsbeschwerden der Hauptstadt, den Aufforderungen als Bürge vor Gericht zu erscheinen, den Krankenbesuchen in der weitläufigen Stadt, die Einladungen zu Recitationen, die besonders dringend sind. Und armer Horaz, du konntest dafür keinen Ersatz erhalten: denn du lasest niemals vor einem grösseren Publicum deine Arbeiten, sondern nur deinen Freunden auf ihr dringliches Verlangen.

Wie viel aber der Thorheit und der langen Weile ein verständiger Mann dabei auszuhalten hatte ist herzzerbrechend zu betrachten. Schon in seiner Kleidung affectirt trat der Dichter auf seine Bühne und sprach zuerst eine Vorrede, worin er sich dem Wohlwollen empfahl, um Nachsicht bat, und anderes, was vorläufig zu wissen Noth that, z. B. man sei heute ein wenig heiser. Dann setzte er sich und las sein Werk: und auf gute Aussprache, distincte Trennungen, richtige und geschickte Accentuation — was alles bei lateinischen Versen seine besonderen und grossen Schwierigkeiten hatte — wurde allerdings gehalten, und das war ohne Zweifel das beste bei der Sache. Uebrigens aber affectirten sie mit Stimme, Auge und Geberde nicht wenig.

Und nun die abgedroschenen Gegenstände, die immer

wiederkehrende Mythologie und Naturbeschreibungen. „Niemand, sagt Juvenal, kennt sein eignes Haus so gut als ich den Hain des Mars und die äolische Höhle Vulcans. Was die Winde zu thun haben, wer in der Unterwelt gefoltert wird,“ und so fort.

Und wenn sie nun kein Ende finden konnten! Man darf es dreist behaupten, nichts giebt es auf der Welt, wogegen sich die menschliche Natur so sehr sträubte als gegen eine lange Vorlesung. Meine Herren, Sie wissen es ja, denn ich werde es doch nicht allein beobachtet haben, wenn eine gelehrte Gesellschaft sich versammelt, um eine Vorlesung zu hören, man kommt zusammen, man setzt sich wohlgemuth. Nun aber zieht der Vorleser ein unerwartet körperhaftes Convolut hervor: plötzliche Veränderung: unwillkührlich wie eine Wolke zieht es über alle Gesichter und es senken sich die Häupter mit ruhiger Ergebung in den göttlichen Willen.

„Der Vorleser, sagt Seneca, bringt eine gewaltige Geschichte, sehr klein geschrieben, sehr enge zusammengefaltet, und wenn er einen grossen Theil gelesen, sagt er: ich will aufhören, wenn Sie wünschen. Der Zuruf: lies! lies! erschallt von seinen Zuhörern, welche doch wünschen, er möchte augenblicklich stumm werden.“ — Laute Beifallsbezeigungen, gut, schön, bravo, unübertrefflich, erschallten wieder und wieder.

Und mit alle dem ist der jüngere Plinius noch nicht zufrieden, da doch wahrlich so viel aufopfernde Höflichkeit die grösste Anerkennung verdiente. Wird einmal ein reicher Mann schwierig, seinen Saal herzugeben, gleich gerathen die Wissenschaften in Verfall. Doch wir müssen ihn nothwendig selbst hören. „Dies Jahr, schreibt er an einen Freund, hat eine reiche Dichterernte gebracht. Im ganzen Monat April verging fast kein Tag, ohne dass jemand las. Es ist mir erfreulich, dass die Wissenschaften blühen, die Geister sich hervorthun und sehen lassen. Doch kommt man zum Hören träge zusammen. Die meisten sitzen auf einem nahen Posten, unterhalten sich und lassen sich von Zeit zu Zeit Botschaft bringen, ob der Vorleser schon eingetreten, ob er die Vorrede gesprochen, ob er schon ein gross Stück abgerollt: dann erst kommen sie und dann auch langsam und zögernd: und doch bleiben sie nicht durch, sondern gehen vor dem Ende fort, einige versteckt und heimlich, andere offen und ohne Umstände.

Wie anders zu unserer Väter Zeit: da erzählt man, wie einst Kaiser Claudius, als er auf dem Königsbau spazierte, ein Geschrei hörte, und als er nach der Veranlassung fragte und erfuhr, dass Nonianus sein Geschichtswerk vorlese, plötzlich und unerwartet als Zuhörer erschienen sei.“

Ach guter Plinius, nur eure Kaiser nicht. Da will ich dir gleich dagegen eine andere Kaisergeschichte aus der Väter Zeit erzählen mit ihren grausamen Folgen, die ich um so lieber deinen abwesenden Ohren erzählen will, da sie nicht ganz sauber ist. Der Dichter Lucanus war bisher noch bei dem dichterlichen Kaiser Nero wohl gelitten oder schien es. Mit einemmal aber stand bei einer Recitation des Lucanus der Kaiser auf und ging ohne alle dringende Veranlassung fort. Dies erzürnte den Dichter. Nun weisst du, dass in eurer weitläufigen Stadt, wo obenein bei den vielen Besuchen und Freundschaftsdiensten längere Abwesenheit von Hause oft unvermeidlich ist, für gedrückte und bedrängte Wanderer öffentliche Anstalten zur sitzenden Erleichterung getroffen sind. Hier hatte nach jenem Ereigniss auch der gereizte Lucan einmal eine Zuflucht gesucht, und bei einer lauten Stelle seines Geschäfts hörten die erschreckten anwesenden ihn die Worte declamiren: „unter der Erd' ein Gewitter!“ Das war ein Versstück aus einem Gedicht des Nero. Dass nun hienach an keine Versöhnung mehr zu denken war, ist gewiss: Lucan, auf diesem Wege fortgehend, wurde Theilnehmer einer Verschwörung, die ihm den Todesbefehl zuzog.

Der jüngere Plinius hat für diese Vorlesungen, wie man schon gesehen haben wird, eine besondere Zärtlichkeit: in demselben Briefe erzählt er noch, er habe sich fast keinem jener April-Vorleser entzogen. Man denke! Einen römischen April, den schönen Frühlingsmonat, den sie so gern von aperire herleiten, weil sich da die ganze Natur erschliesst, den sie der reizendsten ihrer Göttinnen, der Aphrodite, gewidmet, fast Tag für Tag in die Vorlesung!

Allein an diesem jüngern Plinius tritt schon ungemein auffallend hervor unsere Gelehrsamkeit im häuslichen Schlafrock. In ihm steckt ein moderner kleinstädtischer Professor mit seiner Eitelkeit und Gelehrtenspleen. Er würde für Geld seine Seele nicht verkaufen: aber wenn ihm sein Kaiser drohte,

das geliebte Institut der Vorlesungen aufzuheben, dann würde er eine Thräne vergiessen oder zwei, und würde sich schwer entschliessen können, wie Faust im Puppenspiele zu sagen: nein, meine Seele kann ich dir nicht geben, denn sie gehört nicht mir.

Wir können seine Klagen nicht gelten lassen: wir finden es natürlich, wenn die gemisshandelte Menschheit auch ein wenig sich spreizte, und finden es übergenug, wenn sie so viel Langmuth und Höflichkeit bewies als wir hinlänglich kennen gelernt, zumal in Zeiten, die noch jenen nicht so fern waren, wo man nicht nur wie man sagt einen Esel einen Esel nannte, sondern sogar einen Consul, wie bekanntlich der vortreffliche Cicero in der Rede gegen Piso thut. Deutsche Gelehrte haben dies unmoralisch gefunden. — Wie will man sogar sich wundern, wenn noch hin und wieder einmal etwas Ausdrücklicheres vorkam? Ein Dichter Sextilius Hena las im Hause des Messala ein Gedicht auf den Cicero. Er begann:

Cicero gilt die Klag' und lateinischer Sprache Verstummung.

Hier sagte Asinius Pollio: Messala, was du in deinem Hause dir erlauben darfst, ist deine Sache: ich habe nicht Lust, den weiter zu hören, der mich für stumm hält. So stand er auf und ging fort. — Einen Spass aus seiner Zeit erzählt Plinius und stellt sehr ernsthafte Betrachtungen darüber an.

Während sich die Römer so die böse Zeit vertrieben, tummelten sich die Griechen auf einem benachbarten Gefilde. Ich spreche von der Prunkrednerei, mit dem alten wieder in neuen Schwung gekommenen Namen Sophistik genannt. Herumziehende Virtuosen der Redekunst und Stylistik, improvisirende Prosaisten, erfüllten Griechenland mit Selbstbespiegelung und Beifallruf. Sie kamen auch in die römische Welt und fanden Beifall. Um zunächst ein anschauliches Bild zu erhalten, wird uns der jüngere Plinius das Auftreten eines solchen Sophisten beschreiben, den er in Rom hörte, eines der ersten, welche die Sache in neue Aufnahme brachten. Seine Beschreibung lautet so: „Dem Isäus war ein grosser Ruf vorangegangen; grösser hat er sich bewährt. Da ist höchste Fertigkeit, Reichthum, Fülle. Er spricht immer aus dem Stegreife und doch

eben so als hätte er's lange geschrieben. Sein Ausdruck ist ächt griechisch, ja attisch. Die Vorreden sind zierlich, einschmeichelnd, bisweilen würdig und in höherem Ton. Dann stellt er mehrere Themata auf, überlässt den Zuhörern die Wahl, oft auch die Bestimmung, ob er für oder gegen die Sache reden solle. Er erhebt sich, macht den Mantelwurf, beginnt. Augenblicklich ist ihm alles zur Hand. Die entlegenen Gedanken stellen sich ihm zu Gebot und die Worte: und was für Worte. Ausgesuchte und gebildete. Viele Lectüre, viel schriftliche Uebung ist in diesen unvorbereiteten Ergüssen ersichtlich. Seine Einleitung ist dem Gegenstande anpassend, seine Widerlegung scharf, seine Beweisführung energisch, das Schmuckwerk erhaben. Kurz, er lehrt, unterhält, ergreift. Häufig sind die Gedankenformen, die bei den Rhetoren Enthymemata und Noemata heissen: die Syllogismen sind scharf umgränzt und abschliessend, was selbst schriftlich zu erreichen schwer ist. Sein Gedächtniss ist unglaublich. Was er aus dem Stegreif gesprochen, fasst er streckenweit wiederholend zusammen und irrt sich mit keinem Wort. Zu solcher Fertigkeit hat er's durch Eifer und Uebung gebracht. Denn Tag und Nacht treibt, hört und spricht er nichts anderes. Er ist über das sechzigste Jahr hinaus und ist immer noch blos ein Mann der Schule.“

Plinius kennen wir schon und werden auf sein Entzücken nicht zu viel geben: und er mochte obenein wol wissen, wie mühsam er seinen Panegyrikus zu Stande brachte. Was diese Sophisten geleistet, liegt uns in erhaltenen Schriften selbst vor. Allerdings trug viel dazu bei die Kunst aus dem Stegreif zu reden, — die doch einige der bedeutendern selbst nicht erreichen konnten, sondern ihre Aufgabe den Tag vorher haben mussten oder mochten —, und die persönliche Erscheinung, wie sie auch war: und erklärt dies immerhin, dass der Eindruck ein ganz anderer war als bei der Lectüre. Dazu kam die ausgebildete Kunstform, die auch das Publicum zu beurtheilen verstand: d. h. es war nicht Routine, sondern jede Art des Styls, jede Art der Gedankenform, Satzbildungen, Rhythmen, das alles hatte seine Doctrin, und ein grosser Theil der Hörer verstand das, und es erhöhte die Bewunderung, beschäftigte durch Betrachtung der Form und minderte die Lange-

weile, welche heut zu Tage — wie ich mit Bedauern bemerke, nicht jedermann daran empfindet. Doch wir müssen uns Entstehung und Fortgang dieses Wesens bei den Griechen selbst ansehen.

Die Griechen hatten immer noch eine grosse Neigung, sich für die grosse Nation zu halten; mit der äussersten Theilnahme und Lust hingen sie den grossen Thaten ihres Volkes nach, und es war vollkommen nationell und gerecht, in diesen Thaten nicht nur ihre Kämpfe und Staatseinrichtungen, sondern auch ihre Litteratur und Sprache zu umfassen. Als Cicero auf seiner Bildungsreise nach Rhodus kam, bat ihn der Rhetor Apollonius Molo, der des Römischen nicht kundig war, einen griechischen Vortrag zu halten. Und Cicero — sprach griechisch. Apollonius aber sass nachdenkend da, dann sagte er: Dich freilich, Cicero, lobe ich und bewundere ich: Griechenlands Schicksal aber muss ich beklagen: denn ich sehe was uns allein noch Herrliches übrig geblieben durch dich den Römern zugebracht, Bildung und Rede. — Das war wol ein schönes Nationalgefühl. Allein übrigens zeigte sich, dass die Römer erst recht anfingen die Griechen zu brauchen. Das Zuströmen zu ihren Bildungsstätten, besonders Athen, wurde erst recht gross, noch grösser das Heranziehen der Griechen nach Rom, wo griechische Bildung nicht nur Bedürfniss blieb, sondern zur Mode ward. So sahen sie immerfort sich unentbehrlich: von mehreren römischen Kaisern wurden sie förmlich verhätschelt. So wurde ihr Nationalgefühl auch von aussen genährt. Doch innen im Marke wohnt die schaffende Gewalt: und diese innere Gewalt war nicht mehr gross genug, konnte es sogar beim Mangel aller politischen Bedeutung nicht sein: — aus dem Nationalstolz wurde Nationaleitelkeit.

Dass sie nun politischen Boden nicht mehr hatten sahen sie wohl ein: allein mit ihrer Rede konnten sie sich doch geltend machen. Aber worüber reden? Einmal über nichts, was ja eben eine grosse Kunst ist: Lob der Fliege, des Papagei's, der Mücke. Auch das grosse Feld über den Nutzen der Tugend steht immer offen. Sodann über sich als Gelehrte, als Lehrer, als Hellenen. Und besonders über ihre Vorfahren. Deren Thaten waren durch die Geschichte überliefert, und die konnte man feiern. Aber ihre Reden bei hundert Gelegen-

heiten waren nicht überliefert. Also konnte man reden, was sie hätten reden können, und was man ihnen hätte erwidern können, und was sie bei der oder jener Gelegenheit, wo sie gar nicht geredet, hätten sie geredet, würden geredet haben. Einige solche Themata waren z. B. Demosthenes nach der Schlacht bei Chäronea. Wie vertheidigte sich Demosthenes gegen die Anklage des Demades, vom Perserkönig mit funfzig Talenten bestochen zu sein. Rede an die Griechen nach Beendigung des peloponnesischen Krieges als eines Bürgerkrieges, dass man die Tropäen niederreissen müsse. Berathung der Lacedämonier, ob man die aus Sphakteria ohne Waffen heimkehrenden Spartiaten in Sparta wieder aufnehmen dürfe. Ob man Sparta, das nach Lykurgs Gesetzen ohne Mauer sein sollte, beim Herannahen der Perser mit einer Mauer schützen solle. Und um ein recht thörichtes anzuführen: Gesandtschaftsrede an den erzürnten Achilles. Uebrigens waren die meisten dieser genannten Themata und ähnliche beliebt: man hörte sie gern und die Sophisten behandelten sie wetteifernd. Aber keine trugen es davon über die sogenannten medischen und attischen Themata. In jenen liess man den Darius und Xerxes ihre barbarischen Prahlereien gegen die Griechen sprechen, und wie jetzt den Erlkönig, forderte man damals den Perserkönig. In den attischen war es Salamis und Marathon u. s. w. mit ihren einzelnen Acten und Helden, die gefeiert wurden. Das schildert Lucian, indem er einem Rhetor den spöttischen Rath giebt, worauf es ankomme. „Vor allem erwähne Marathon und Cynägirus, ohne welche nichts geschehen darf; immer lass den Athos beschiffen und den Hellespont beschreiten, die Sonne werde von den Pfeilen der Perser verfinstert, Xerxes fliehe, Leonidas werde bewundert, immer lese man die Schrift des Othryadas und nenne Salamis, Artemision und Platää."

Wie nun hierin die Eitelkeit des Publicums sich abspiegelt, so entsprach dieser die Eitelkeit der Redner, und man trug das nicht nur, ja man erwartete es von dieser prahlerischen Kunst. So war ihr Aeusseres, elegante Kleidung, Geberde, Mienen, in allem Affectation: sehr viele nahmen einen singenden Ton an; was jedoch andere tadelten. Vom Sophisten Polemo erzählt Philostratus: „Mit heiterm und zuver-

sichtlichem Blick kam er. Hatte er das Thema erhalten, so überdachte er es nicht in Gegenwart der Versammlung, sondern ging auf kurze Zeit hinaus. Seine Sprache war laut und angestrengt. Bei den eindringlichsten Stellen seines Vortrags sprang er vom Stuhle auf. Und wenn er eine Periode drechselte, brachte er das letzte Kolon derselben mit Lächeln vor, um sich zu zeigen wie leicht es ihm werde.“

Derselbe, schon berühmt, trat zum erstenmal in Athen mit den Worten auf: „Ihr Athener geltet für Kenner der Beredsamkeit: jetzt wird sich's zeigen.“

Ein Sophist Sidonius wurde einst in Athen mit Beifall gehört: er lobte sich damit, er habe sich mit jeder Philosophie befasst. „Wenn, sprach er, Aristoteles mich zum Lyceum ruft, ich werde folgen: wenn Plato zur Akademie, ich werde kommen: wenn Zeno, ich werde in der Halle weilen: wenn Pythagoras ruft, ich werde schweigen.“ Hier erscholl es ihm aus den Zuhörern: Sidonius, Pythagoras ruft dich! — Es musste ein freisinniger Philosoph sein, Demonax, um den Sophisten lächerlich zu finden. Im gleichnamigen Dialog ist es von Lucian erzählt. Man bemerkt die gespreizte Manier. Auch spottet Lucian über ihren sogenannten Atticismus. Unter die guten Seiten dieser Beschäftigung gehört ohne Zweifel das sorgfältige Studium alter Autoren und der alten Sprache, die dadurch aus provinzieller Vermischung und Verderbniss des gemeinen Verkehrs, beiden schon seit der alexandrinischen Zeit ungemein ausgesetzt (man denke an die Grācität beider Testamente), in reinerer Gestalt gepflegt und fortgepflanzt ward. Allein von dem alten Atticismus weicht ihre Sprache vielfach ab: was an und für sich kein Vorwurf ist: viele aber jagten, und glaubten's dadurch zu erreichen, grade einigen gar abgekommenen und absonderlichen Wörtchen und Wendungen attischer Autoren nach, wohl gar aus der Sprache Sokratischer Ironie. Die Beispiele, welche in dieser Art Lucian seinem Redeschüler empfiehlt, lassen sich deutsch nicht wiedergeben. Einige Analogie gäbe es wenn in der Zeit Uhlandischer Romantik jemand einem Dichter hätte empfehlen wollen: besonders musst du immer sagen: die holde Maid und jung Siegfried und sie han und der Meister mein und ein Ritter fein.

Als Strafredner — und dies hängt theils mit ihrer Wich-

tigthuerei, theils mit ihrem gelegentlichen Buhlen mit Philosophie zusammen — und Versöhner entzweiter Gemeinden mochten sie gern auftreten. Wir haben auch noch Reden dieser Gattung. Der verzerrte Beschreiber ihres Lebens, Philostratus, selbst ein Sophist, weiss mehrere Beispiele ihrer Wirksamkeit in dieser Art zu erzählen. Mit grössester Sicherheit kann man sagen: sie bildeten sich das nur ein. Man mochte, wenn zwischen ja und nein kein grosser Unterschied war, den närrischen Männern einmal etwas zu Gefallen thun. Eben dies war der Grund, wenn sie bei den römischen Kaisern, an welche sie gern zu Gesandten gebraucht wurden, was allerdings wahr ist, manches erreichten. Den Kaisern kostet es nichts zu gewähren, die römischen waren sehr geneigt, den Griechen höflich zu sein, auch in dieser Ohren- und Augenschmeichelei wie die Griechen selbst befangen: durch Gründe und Rednergewalt, behaupte ich unbedenklich, haben die Sophisten nie etwas erreicht.

Wir müssen noch ihrer Wirksamkeit als Lehrer gedenken. Nämlich sie liessen sich in dieser oder jener Stadt nieder als Lehrer; seit Hadrian ward sogar in Athen ein feststehendes sophistisches Katheder gegründet, seit Marc Aurel auch besoldet. Das aber wird uns auffallend erscheinen, dass auch ihr Unterricht, etwaigen Rath für die Studien abgerechnet, in nichts bestand als im Declamiren vor den Schülern. Während die Rhetoren theils die Regeln der Rhetorik übten, Lectüre und Schriftliches trieben, declamiren liessen, allerdings auch mitunter zum Muster selbst declamirten, war der Sophisten Unterricht von vornehmerer Art, sie waren blos Muster. Folgende Stelle des Rhetor Seneca erläutert eine solche Stellung rednerischer Lehrer vollkommen. Er erzählt von einem römischen Redelehrer aus Augustus Zeit, Porcius Latro: „er pflegte nie einen Schüler declamiren zu hören, sondern declamirte blos selbst, und pflegte zu sagen, er sei nicht ein Lehrer, sondern ein Muster. Das Glück ist, so viel ich weiss, keinem sonst geworden, ausser unter den Griechen dem Nicetas, dass die Schüler nicht verlangten gehört zu werden, sondern sich begnügten zu hören . . . Das hiess denn wirklich einmal, seine Beredsamkeit verkaufen und nicht seine Geduld.“

Dass die Muster sich weidlich bezahlen liessen wird man in der Ordnung finden: das Honorar war sehr bedeutend: und nimmt man dazu was sie an Gaben bei Vorstellungen und von den Kaisern bei Gesandtschaften erhielten, so ist es kein Wunder, dass sie sehr reich erscheinen.

Je vornehmer sich natürlich die Schüler bei so vornehmen Lehrern dünkten, desto weniger fehlte es an Theilnahme und Eifersucht. Sie riefen und klatschten ihren Lehrern beim Vortrage Beifall und verfolgten gegentheils die Rivalen. Die Schüler des berühmten Herodes Attikus kamen bei einem Weingelage auf den rednerischen Charakter der einzelnen Sophisten zu sprechen. Da sagte einer, später selbst ein berühmter Sophist, Adrianus: ich will euch die Charaktere schildern, nicht indem ich wie ihr einzelne ihrer Sentenzen, Sätze und Rhythmen anführe, sondern ich werde jeden nachahmend vorstellen. Dies that er, liess aber den Herodes aus. Und als sie ihn fragten, warum er denn gerade ihren Lehrer übergehe, sagte er: Den andern kann man auch besoffen nachmachen; was aber Herodes, den König der Redner, betrifft, so will ich zufrieden sein, wenn ich ihm nüchtern nachspiele.

Diesem Adrianus wurde diese Anhänglichkeit an seinen Lehrer später durch seine eigenen Schüler vergolten. Ein Mensch in Athen, der einen anderen Sophisten daselbst begünstigte, erlaubte sich allerhand Schmähreden über die Sophistik des Adrianus. Seine Schüler liessen den durch ihre Diener prügeln mit so gutem Erfolg, dass er erkrankte und starb.

Dass auch in die Hörsäle der Philosophen diese Sucht einbrach, dass auch dort Schüler und Lehrer nur zu oft nicht sowohl auf den Ernst der Sache und Untersuchung, nicht auf die Mahnung und Lebensregel, sondern auf die Schönrednerei gerichtet waren, wie es von Epiktet z. B. beklagt wird (III, 23), kann unter solchen Umständen auch nicht Wunder nehmen.

Doch wir haben die Geschäftigkeit, mit der man dieser Richtung sich hingab, wol hinlänglich kennen gelernt, und die Wichtigkeit, mit der man es betrieb. Um dies recht zu begreifen, ist zu beachten: es trat auch hier ein der sonder-

bare, aber allgemeine Irrthum der Menschen, dass sie wähnen, wo eine Geschäftigkeit ist, da geschehe auch etwas; und haben sie dies zu glauben gar noch einen Vortheil, wie in unserem Falle z. B. die Befriedigung der Nationaleitelkeit, so geschieht es um so gewisser. Möge jeder seine Erfahrung befragen. Ich will eine alte Schalksgeschichte erzählen, die mir immer wie der Mythus dazu erschienen ist. Ein Paar Schälke kamen zu einem Könige und versprachen ihm einen Teppich von besonderer Grösse und Schönheit zu weben, der obenein die wunderbare Eigenschaft besitzen solle, dass derjenige ihn nicht sehen könne, der nicht ein ächter Sohn seines Vaters sei. Der König, gespannt auf dieses Kunst- und Wunderwerk, räumt ihnen Zimmer zur Arbeit ein und lässt sie mit Seide und Gold und was sie sonst an Stoffen verlangen mögen, reichlich versehen. Nach einiger Zeit benachrichtigen sie ihn, die Arbeit sei weit genug vorgerückt, dass es lohne sie anzusehen. Der König schickt zuvörderst seinen Kämmerer, der die Männer vor einem Gestelle trifft in sehr heftigen Bewegungen des Körpers und der Arme hinauf, hinab und rechts und links sich geberdend, auch unterlassen sie nicht, ihm an verschiedenen Stellen die dargestellten Gegenstände zu zeigen und zu erklären. Der Kämmerer, wie denn von alle dem ausser dem trockenen Gestell ganz und gar nichts vorhanden war, so sieht er auch nichts; indessen durch alle die Anstalten und Geberden bethört und da auch der König ihm von einem Gewebe gesagt, so weiss er sich selbst nicht zu trauen und wagt nicht anders als zu berichten, die Arbeit sei in der That weit vorgerückt und des Anschauens werth. Der König kommt also selbst: und da ihm natürlich alles ebenso vorgemacht wird, so weiss er auch nicht wie ihm geschieht, und da ihm obenein beifällt, er könne durch Geständniss des Nichtsehens seiner Geburt verdächtig werden, lässt er sich's gar gefallen. Und nachdem nun der König gesehen, alsbald natürlich ein jedermann.

Dies Geschichtchen erklärt auf allen Gebieten viel: auf dem litterarischen Gebiete erklärt es z. B. die stupende Achtung, mit welcher die erstaunten Menschen vor der Vielschreiberei stehn: ja es kann auch vorkommen, dass die geschäftigen Arbeiter endlich sich selbst täuschen und wirklich selbst

meinen sie hätten etwas vollbracht: „sind aber keine Weber geworden:“ es erklärt viel für diese in allen ihren Richtungen nicht leicht zu begreifende Thätigkeit der Griechen. Denn zur Geschäftigkeit drängte es den griechischen Geist; und wenn sie in der müssigen Zeit sich eine geistige Bewegung schufen, die obenein mit einer Anstrengung und Studium betrieben ward, so erscheinen sie sogar des Lobes werth. Wie viel, wie unendlich besser und löblicher ist doch jede solche Bewegung, als Stagnation! Wehe, ihr Pharisäer und Schrift — nein, nicht Gelehrte, die ihr den Geist blos zum Vegetiren beschränken wollt, lasst euch einmal von einem Griechen, aber deutsch heraus es sagen, wozu ihr den Menschen herabzuwürdigen gedenkt. Dem Schweine, sagte der Stoiker Chrysippus, ist die Seele blos als Salz gegeben, damit es nicht verfaule. Ich lobe auch die Nation, die hier wie in der That in keiner Richtung, welche sie einschlug, bei der Pfuscherei stehen blieb. Allein eine grosse Beredsamkeit, sagt ein Alter wohl, wie eine grosse Flamme braucht Stoff zu ihrer Unterhaltung, Bewegungen zum Anfachen. — Das war dahin! Und wenn im Schaffen und Erfinden dies Volk endlich sich zu erschöpfen anfing, das so lange und so viel und Alles geschaffen und erfunden hatte, wen kann es Wunder nehmen? So wucherten sie mit den Thaten ihrer Vorfahren und glaubten in deren überflüssigen Verdiensten selig zu sein: täuschten sich, was wir in der Tonkunst und in den bildenden Künsten täglich erfahren, durch die höchst gesteigerten und mit Talent angewendeten Kunstmittel über den inneren Gehalt hinweg: was aber in den redenden Künsten noch weniger, ja ich denke in der Prosa wieder weniger sogar als in der Poesie ein Ersatz werden kann: wo das pectus est quod disertum facit noch in ganz anderer Bedeutung gilt als es auch auf andre Künste übertragen werden könnte.

Bei alle dem, gestehe ich, ist mir eins nicht hinreichend erklärlich, die Geschmacklosigkeit nämlich, die Unnatur und Ueberkünstelung, nicht erklärlich meine ich bei Griechen. Ich begreife nur einzelnes, wo diese Ueberkünstelung an den Unsinn gränzt. Dies begreife ich: denn ich weiss, dass diese Art der Künstelei durch das Kolossale ihres läppischen Wesens frappiren kann. Z. B. wenn ein Wortkünstler, jetzt Dichter

genannt, aufträte um sein Kunstwerk vorzutragen und spräche: Richard Savage, der Sohn einer Mutter. — Dem Uebrigen muss ich weiter nachdenken und über der Griechen Berechtigung dazu einen Philosophen fragen.

Eine Probe dieser Sophistik würde ich unter anderen Umständen nicht mitgetheilt haben; jetzt mag folgende Stelle des Sophisten Aristides durch die Zeitereignisse sich Gehör verschaffen. Unter Marc Aurel wurde eine der bedeutendsten, schönst gelegenen und schönst gebauten Seestädte durch Naturgewalt plötzlich verwüstet, Smyrna wurde durch ein Erdbeben in einen Schutthaufen verwandelt. Der Kaiser selbst schickte bei der ersten Nachricht, ohne noch die Gesandtschaft der Bewohner abzuwarten, Abgeordnete dahin und gewährte für Bewohner und Neubau kaiserliche Unterstützung. Die Theilnahme der Griechen schildert der Sophist Aristides so:

„Waren nicht Wehklagen von Ort zu Ort? dass sie in ihren Versammlungen laut riefen, die entschwundene Smyrna vermissend wie eine Vaterstadt, dass sie ihre fröhlichen Festvereine aus einander gehen liessen, und sie mit Reden feierten, ein jeder nach Vermögen? Denn als ob ganz Asien ein gemeinsamer Unfall betroffen, war eure Stimmung. Gleich grosser Hülfeleistungen aber mit der That weiss wol niemand bisher unter den Hellenen sich zu erinnern. Zufuhr von allen Seiten für die, welche am Orte geblieben, vom Lande und vom Meere anlangend, Wetteifer und Theilnahme der beiderseits grössten Städte, welche sie zu sich einluden und Fuhrwerk und Zehrung schickten, ihnen Wohnungen und Antheil am Gemeinwesen und jede Unterstützung gewährten, gleich eigenen Eltern oder Kindern; und ebenso der übrigen Städte, die an Grösse zwar nachgaben, der Bereitwilligkeit aber und Gewährung nichts vergaben. Wer erachtete es nicht wie einen Fund? Wer glaubte nicht in dieser Wohlthat vielmehr zu gewinnen als auszugeben? als Hausgenossen aufzunehmen sie, welche so hoch gestanden. Die Beiträge daher an Geldern, die Zusagen für die Zukunft von beiden Continenten und viele andere Beweise der Menschenliebe, wie sie von jedem nach seinem Vermögen kamen, wer würde ein Ende finden sie aufzuzählen?“ — Man sieht aus dem folgenden noch, dass einzelne Städte und Vereine einzelne Gebäude wiederaufzubauen übernahmen.

Hiebei drängt sich zuerst die Bemerkung auf, dass die Namen der Geber damals nicht durch öffentliche Blätter konnten verbreitet werden. Und das ist zu bedauern. Wer das damalige Asien kennt, dessen Blicke werden sich zunächst auf Ephesus richten. Wie interessant müsste es nun z. B. sein, des Priesters Beisteuer am Tempel zu Ephesus zu erfahren. Man darf vermuthen, er hat sich nicht auf das Spiel einiger Minen beschränkt, sondern er würde Talente aufzuweisen haben. — Zweitens bemerken wir aber, wie matt doch dieser sophistische Ton ist selbst bei einem Ereigniss von unmittelbarem Interesse.

Auch die Griechen haben ihren Theil Thorheit und Verdorbenheit beigesteuert: doch sind sie ein eigenthümliches Volk: sie stellen sich immer wieder her: wie sich das ergeben würde, wenn ich ihnen hienach in einer anderen Richtung selbst in dieser späten Zeit noch folgen dürfte, wenn ich sie auch für diese Zeit als Spender der Philosophie an die Römer, wenn ich Athen als römische Universitätsstadt und die Weise des Unterrichts darstellen könnte: worin für uns des Beschämenden genug vorkommt. Fast möchte man auf das griechische Volk anwenden dürfen, was bei den Wolf'schen Zerstückelungsversuchen Göthe einmal von der Iliade sagte: sie habe die Wunderkraft wie die Helden Walhalla's, die sich des Morgens in Stücke hauen und Mittags sich wieder mit heilen Gliedern zu Tische setzen.

---

# Ueber Wahrheit und Dichtung in der griechischen Litteraturgeschichte.

Unsere Litteratur hat mehrere bekannte, auch beliebte Dichtungen, deren Stoff und Helden der griechischen Litteraturgeschichte angehören. Ich will auf Aelteres, z. B. Wieland, nicht zurückgehen, sondern nur der Kraniche des Ibykus, des Arion und der Sappho gedenken: an sie, welche eben sehr dazu geeignet sind, will ich meine Bemerkungen anknüpfen.

Nie ist ein Ereigniss besser bezeugt gewesen als die Delphinenfahrt des Arion. Schon bei dem Vater der Geschichte wird die Sache ausführlich vorgetragen. „Lesbier und Korinthier," sagt er, „erzählen es." Und „bei Tänaron steht von Arion ein ehernes Weihgeschenk, ein Mensch der auf einem Delphin ist." Und mehr noch. Aelian (XII, 45 Thiergesch.) giebt uns das Epigramm, das unter jenem Weihbilde geschrieben stand:

Dies Fahrzeug trug rettend des Kyklons Sohn den Arion
Unter der Götter Geleit aus dem sicilischen Meer.

Auch, so fährt derselbe Aelian fort damit unsere Verwunderung noch grösser werde, auch hat Arion dem Poseidon einen Dankhymnus geschrieben, und der Hymnus ist folgender:

Der Götter höchster, Meerbewohner,
Poseidon mit goldenem Dreizack,
Erdstützender, Wellenbeherrscher.
Die geflossten schwimmenden Thiere
Um dich tanzen sie im Kreis,
Mit der Füsse leichtem Wurf
Aufspringend im Schwung;
Die nackensträubenden

Erschien 1847.

Schnelleilenden Thiere,
Die musenliebenden Delphine
Ernährt in der Salzfluth
Von den göttlichen Mädchen den Nereiden,
Die Amphitrite gebar.
Die ihr in Pelops Land
Zu Tänarons Küste
Mich geführt, da ich irrte
Im sicilischen Meer:
Tanzend mit krummem Rücken,
Der nereischen Fläche
Furche schneidend,
Die unwegsame Furth.
Der Männer Trug stürzte mich
Vom meerdurchschwimmenden
Rundgeglätteten Schiff'
In die purpurnen Gewässer.

Uebrigens haben wir die Geschichte bei mehrern Alten erzählt. Man kann, um etwa die ausführlichsten zu erwähnen, sie ausser Herodot, von dessen Erzählung Aulus Gellius eine angenehme Uebersetzung gegeben, besonders bei Dio Chrysostomus (or. 37. in.), der auch den Herodot vor Augen hatte und sich ihm nahe genug anschliesst, bei Ovid in den Fastis (II, 83 ff.), der ziemlich chronikmässig erzählt, und in den Fabeln des Hygin (194) finden. Allein neben Herodot ist sie von allen uns erhaltenen von keinem eingehender und interessanter vorgetragen als von Plutarch (sympos. sap. ιή). Auf einen Vergleich beider komme ich noch zurück.

Die Kraniche des Ibykus sind uns in einer kunstgemässen Behandlung aus dem Alterthume nicht erhalten. Die Sprichwörtersammler erzählen nur: Die Kraniche des Ibykus wird von solchen gesagt, die unerwartet für ihre Vergehungen bestraft werden. Ibykus nämlich, als er von Räubern getödtet wurde, rief Kraniche zu Zeugen an, die er über sich fliegen sah. Nach einer Zeit erblickten die Räuber, da sie im Theater sassen, Kraniche darüber herfliegen und sprachen zu einander: die Kraniche des Ibykus. Auf diese Veranlassung wurden sie ergriffen und bestraft. — Sonst ist sie zur ethischen Folgerung mehrmals benutzt, theils bei Prosaikern, theils in der Anthologie. Als Lokal findet sich an einigen Stellen Korinth genannt.

Solche jedenfalls wunderbare Geschichten kannten die Griechen auch von andern ihrer Dichter. Aus Gründen, welche sich unten ergeben werden, stelle ich das schon aus Phädrus (IV, 24) bekannte Ereigniss daneben, das Simonides betraf; also schon aus hinreichend heller Zeit. Ich will es nach Cicero erzählen (or. II, 86). Man sagt, als Simonides zu Krannon in Thessalien bei Skopas, einem reichen und erlauchten Manne, Tyrannen von Thessalien, speiste und ihm das Gedicht, das er auf seinen Sieg in den öffentlichen Spielen geschrieben, gesungen, worin zur Ausschmückung nach Sitte der Dichter vieles zum Lobe von Kastor und Pollux geschrieben war, äusserte ihm jener gemein genug, er werde ihm die Hälfte der versprochnen Belohnung für das Lied geben; das andere möchte er sich von seinen Tyndariden, denen er ein gleiches Theil Lob gespendet, einfordern. Kurz darauf wird dem Simonides angezeigt: es ständen zwei unbekannte junge Männer vor der Thür, die ihn angelegentlich herausverlangten. Er stand auf und ging hinaus — und fand Niemand. Während dieser Zeit indess stürzte der Saal, in dem Skopas schmauste, ein; wobei Skopas selbst mit den Seinigen den Tod fand.

Auch Quintilian erzählt die Geschichte (XI, 2, 11); doch da stellt sich der leidige Unglaube ein: „wiewohl — sagt er — dies Ganze von den Tyndariden scheint mir fabelhaft. Auch hat der Dichter selbst dieser Sache nirgends Erwähnung gethan, der wahrlich über eine Sache, die ihm so sehr zum Ruhm gereicht, nicht würde geschwiegen haben.“

Wie mögen sich wol die Philologen zu dergleichen verhalten? Ein Bearbeiter des Simonides — ein verdienter Gelehrter, der ohne Zweifel davon zurückkam, — konnte es doch sehr wahrscheinlich finden, Skopas habe sich einst irgend etwas ganz besonders grausames gegen die Thessalier zu Schulden kommen lassen. Aus Rache haben die Thessalier ihm den Saal, den er sich zum Siegesmahle bauen liess, unterminirt; den süssen Dichter aber (poetam dulcissimum) haben sie vorher herausgerufen. — Man kennt diese Art natürlicher Erklärung, wie sie genannt wird, aus einem andern Gebiete gut genug; ein jedes Factum wird als wahr vorausgesetzt, nur das Wunderbare abgestreift; da aber die Facta

dann auseinanderfallen und sich Schaden thun, so setzt man sie neu zusammen, mit der stillschweigenden Erlaubniss und Nothwendigkeit, was sich verrenkt hat, zu zerren, wo's noch nicht schliessen will, ein Stückchen hineinzusetzen, bis die plumpste Marionette zu Stande gebracht ist, die gleich geschmacklos und unwahr ist. Indem wir davon hinwegzueilen wünschen, trifft es sich gut, dass wir bei einem Manne wie O. Müller Ersatz zu finden hoffen. Man sagt uns, den Ursprung der Fabel von Arion habe O. Müller in den Doriern erklärt. Wir beeilen uns den gefeierten Mann reden zu hören. „Ich bemerke, sagt er, dass wir wunderbarer Weise die Fabel von Arions Delphinenfahrt noch in ihrem Entstehen darlegen können. Die tarentinische Kolonie war von Tänaron nach Italien geschifft mit dem Kult und unter dem Schutze des tänarischen Poseidon. Dies stellte der Mythus dar, indem er den Taras selbst auf einem Delphine hinschwimmen liess; wie ihn die tarentinischen Münzen zeigen. Nun soll Arion dieselbe Fahrt nur in umgekehrter Richtung auf dieselbe Weise gemacht haben; und die Musikliebe der Delphine, vielleicht auch irgend ein anderer Umstand musste helfen, die alte Sage auf ihn zu übertragen."

Wie viel ätherischer uns das anweht! Verstanden aber hoffe ich hat von den geehrten Anwesenden es Niemand sogleich und ich auch nicht. — „Gerade dieselbe Fahrt nur in umgekehrter Richtung auf dieselbe Weise." — Man kann sich in diese Worte sehr vertiefen, wenn man voraussetzen wollte, sie bedeuteten etwas anderes, als was die gemeine Sprache nennt: umgekehrt von Tarent nach Tänaron. Man wird sich in der äussersten Verlegenheit befinden, wenn man glauben sollte, das „unter dem Schutze und mit dem Kulte des tänarischen Poseidon" thue hier etwas zur Sache. Wenn man ausserdem noch ein Präsens (soll) in ein nach allen logischen Gesetzen nöthiges Imperfectum verwandelt, so erhält man das Verständniss, und es giebt kein anderes: man sah den Taras auf dem Delphin für den Arion an, und zwar deshalb, weil der Lesbier Arion von Tarent nach Tänarum gefahren war wie jener von Tänarum nach Tarent, und weil der Delphin ein musikliebendes Thier ist. Aber, werden Sie sagen, das erklärt ja gar die Sage nicht, und kommt uns etwas wunderlich vor.

Auch Welcker, der über den Delphin und den Hymnus des Arion einen Aufsatz geschrieben (Rheinisches Museum 1833 p. 399), hat sich damit nicht begnügen können. Doch finde ich mich in der Nothwendigkeit, die Ansichten des trefflichen Mannes bestreiten zu müssen. Müller muss doch den Hymnus des Arion, wenn er gerade daran dachte, für unächt gehalten haben. Dazu kann sich Welcker nicht verstehen: „denn der Hymnus habe im lyrischen Ausdruck eine so schöne Fülle, so kunstvolle Durchbildung, halte sich im Prachtvollen der Malerei so glücklich auf der Linie, jenseits deren Uebermaass und Künstelei unvermeidlich scheinen, dass er mit dem schönsten in verwandter Tonart die Vergleichung aushalte. Man müsse also das Gedicht nicht buchstäblich verstehen.“ Ich begreife vollkommen, dass ein Dichter, der aus einer gefährlichen Seefahrt sich schwimmend ans Land gerettet, im Ausdruck der Frömmigkeit singen konnte: o dein Delphin, Poseidon, trug mich an das sichere Ufer! oder auch dass er, wenn nicht so fromm, im dichterischen Selbstgefühl den musikliebenden Delphin zu des musischen Meisters Rettung herbeikommend darstellt, oder sich vorstellte. Denn beides konnte in jener Zeit sogar ernst gemeint sein. Allein keines von beiden, weder das Gefühl der Frömmigkeit, noch das des dichterischen Selbstbewusstseins, womit vermuthlich Dankbarkeit vereinigt sein würde gegen das treue freundliche Thier — und eins von beiden verlange ich, wenn ich jenes Verständniss des Hymnus überhaupt zugeben soll — treten in unserm Hymnus hervor; welcher den Gang hat: Hoher Meergott Poseidon; um dich tanzen die Delphine, welche mich ans Land retteten, als hinterlistige Männer mich ins Meer gestürzt. — An diesem nun, was ich verlange und vermisse, hat Welcker in dem Hymnus keinen Anstoss gefunden; aber der Schluss macht ihm Bedenken. Denn den Sturz ins Meer durch die hinterlistigen Männer kann er nicht glauben. Warum nicht, was er darüber sagt bekenne ich nicht recht zu verstehen. Nicht gesagt wird, dass wenn überhaupt nur eine endlich glückliche Rettung aus Gefahren einer Seereise die Thatsache war, der Ausdruck durch Rettung der Delphine viel ferner lag und unendlich viel unwahrscheinlicher wird. Doch wie dem auch sei: es steht ja in dem ächten Hymnus:

wie wird Welcker sich der Schwierigkeit entziehen? „So sagen wir denn“ heisst es, um den Hymnus zu retten, „da Arion eine wunderbar glückliche Rettung von räuberischen Nachstellungen, denen er auf einer Seefahrt glücklich entgangen war, und deren Umstände in den Styl eines Dankhymnus an Poseidon nicht eingingen, durch Beistand des Delphin ausdrücken wollte, so war er genöthigt die erfahrenen Angriffe oder Absichten auf sein Leben oder seine Habe in ein Stürzen in die See zu verwandeln; und wer den mythischen Ausdruck des ersten, der nicht neu war, verstand, konnte nicht darüber in Zweifel sein, dass auch das zweite nur bildlich zu nehmen sei.“

Aber erscheint uns Arion, der Töne Meister, da nicht ein wenig stümperhaft? — Sodann nach W.'s Darstellung ist die Seefahrt etwas zufälliges, die Rettung bezog sich auf seine oder gar seiner Habe Rettung aus den Anfällen von Räubern — und was soll da der Delphin?

Man wende die Kühnheit, denn immer noch scheint Kühnheit zu dergleichen erforderlich, da an, wo sie hingehört. Der Hymnus ist unächt (von dem Epigramm giebt es auch W. zu); und das ist von allem, was hier in Frage kommen kann, das gewisseste: denn das können wir mit unsern eigenen Augen sehn und mit unsern eignen Ohren vernehmen. Und von all den Herrlichkeiten, welche W. uns oben aufgeführt hat, finden wir nichts, keine Fülle und keine Pracht. Wir sehn ein Aggregat von Beiwörtern und poetischen Termen, aus dem gangbarsten Vorrath der griechischen Dichtersprache. Hermann, der hierbei allein in Betracht kommen kann, hat einmal das Gedicht, freilich vor vielen Jahren (ad Aristot. poet. 235), zwar nicht wegen Fülle und Pracht, aber wegen einer andern guten Eigenschaft gelobt: wegen der Anmuth; er nennt es venustissimum carmen Arionis; wobei dahin gestellt bleibt, ob er es in jenem Augenblicke auch wirklich für ächt hielt, oder da es dort nicht darauf ankam, es der Kürze wegen mit dem Namen bezeichnete, unter dem es nun einmal geht. Es dürfte darüber folgendes zu sagen sein. Das Lob der venustas will selbst in späterer Zeit für ein griechisches Gedicht noch nicht viel bedeuten. Die griechische Dichtersprache hat seit der homerischen Grundlage eine so zahllose

Menge von anmuthigen Bezeichnungen, worunter die Beiwörter allerdings besonders genannt zu werden verdienen, sich geschaffen; sie hat sich eine solche Leichtigkeit in Stellungen und Bildern angeeignet, und dies alles hat sie, da sie nie unterbrochen ward, da aus dem immer gegenwärtigen Homer wenigstens Anklang und Leben bewusst und unbewusst geschöpft ward, fesgehalten, mit sich gezogen, mochte sie das Gegebene unmittelbar benutzen, oder bei der gedachten Fügsamkeit Analoges nachschaffen. So ist es gekommen, dass selbst die Dichter späterer Jahrhunderte, die unbegabt, ja insipid heissen müssen, eine gewisse Anmuth — man möchte sagen — nicht los werden können. Man kann dies am kleinen Epigramm wie am grossen Epos wahrnehmen. Dies aber kann um so mehr täuschen und über Schwächen wegsehen lassen, wenn man bedenkt, dass jene Anmuth nicht blos in der äussern Erscheinung der Sprache liegt, sondern dass jene alten Wörter und Fügungen, welche man hatte oder nachschuf, ihren Reiz zugleich einer poetischen Anschauung, einer treffenden Empfindung, einer ansprechenden Vorstellung zu verdanken haben, und so mit der angenommenen Sprache zugleich eine Menge so guter Eigenschaften des Inhalts mit hinüber geleitet wurden. Wie sehr aber das täuschen kann, davon will ich, um eben ein allgemein bekanntes Beispiel zu wählen, zwar eine prosaische Schrift anführen, die aber viel poetische Farbe hat; wie überhaupt die spätern griechischen Prosaiker, sogar wo der Stoff weniger dazu neigt, im Gefühl des Mangels an kernhafter Tüchtigkeit vielfach zu jenem Schmuckwerk hinübergegriffen haben, das ihnen die poetische Sprache bieten konnte. Ich meine jetzt den bekannten Schäferroman des Longus, der nicht nur einen jedenfalls so geschmackvollen Mann wie Passow, sondern der selbst Göthe getäuscht hat, welcher ihn sehr erhebt. Dies geschah, wie ich überzeugt bin, durch solche Eigenschaften der Sprache und des Ausdrucks, wie ich sie geschildert habe. Denn mit noch grösserer Ueberzeugung spreche ich es aus: übrigens ist jener Roman so läppisch und insipid als etwas nur sein kann.

Was nun den Hymnus des Arion betrifft, so will ich, obgleich Hermanns Superlativ meiner Empfindung nach der

Sache etwas zu viel thut, die venustas zugeben; die man übrigens nicht nach meiner Uebersetzung beurtheilen muss, die ich jetzt nur ganz flüchtig hinwerfen konnte; ich würde auch bei grösserer Musse soviel als im Griechischen wirklich davon vorhanden ist, schwerlich ganz erreichen können. Aber das werden doch die verehrten Anwesenden selbst wahrgenommen haben (worüber wo möglich noch weniger Streit sein kann, und was ihm entschieden das Urtheil spricht) dass darin kein Gedanke ist. Wie das Gedicht, wenn man an neuere denkt, von einem Schiller z. B. unmöglich sein könnte, so kann bei den alten griechischen Lyrikern jedes Bruchstück, das man sich aufschlagen möchte, den Unterschied schlagend empfinden lassen. Von sprachlichen Gegengründen darf ich auch hier wol des Dialekts erwähnen. Das Gedicht ist im attischen Dialekt mit einigen untergemengten dorischen Formen in der Abwandlung geschrieben, nach Art etwa der Chöre in den attischen Tragödien. Wie konnte der lesbische Lyriker Arion solchen Dialekt singen und kennen*)?

Nun können wir ungehindert und ungetäuscht durch das falsche Lied die Frage aufstellen: was muss man von dieser Geschichte als Wahrheit behalten? und die Antwort ertheilen: Nichts. Auch nicht die gefährliche Seefahrt? Mit Sicherheit aus dieser Geschichte auch nicht einmal eine Seefahrt. Aber eine Veranlassung muss die Sage doch haben. Ja eine ethische Veranlassung und ethischen Ursprung muss sie haben; dass sie auch einen historischen haben müsse, muss ich leugnen. Und diese ethische Veranlassung liegt in den drei Erzählungen, die ich absichtlich zusammenstellte, von Arion, Ibykus und Simonides, wie mich dünkt, deutlich genug vor Augen und in allen dreien ein und dieselbe. „Die Dichter stehen im besondern und vorzugsweisen Schutze der Götter.“ Das ist auch uns verständlich. Aber nicht immer sind die Zeiten, wo das mit einer Lebhaftigkeit, Innigkeit und ich möchte

---

*) Man könnte sehr geneigt sein zu glauben, dass Aelian den Hymnus eben selbst gemacht. Das lag sehr wohl innerhalb der Aufgabe des damaligen Rhetors. So haben wir fingirte Hymnen bei Philostratus, Heroika 14 und 17.

sagen Heiligkeit gefühlt wird, dass sich's in die Sage verkörpert; nicht immer hat der Körper der Sage poetische Gestalt genug, um für immer ansprechend zu sein. Dem Griechen war der Dichter nicht nur der Träger seines Nationalruhms, immer der vorzüglichste, lange der einzige; nicht nur der Lehrer und Mahner des Guten und Rechten, oder wie er es gern nannte, des Schönen. „Die Gesetze, sagt ein Redner, befehlen nur, die Dichter aber lehren und bereden die Menschen zum Rechten.“ Er war ihnen wie ein Priester; sie konnten ohne ihn ihre Götter nicht ehren; er schuf die heiligen Lieder, ordnete ihnen ihre Chöre, er lehrte sie oft schon als Kinder das Festlied, womit sie zum Tempel des Gottes zogen, was ihnen noch im Alter eine erhebende Erinnerung blieb. „Noch als Gattin sagst du: Ich sang den Göttern, Als den Festtag brachte der Zeiten Umlauf, Nach die Lieder, wie mir die Weisen angab Flaccus der Seher,“ sagt Horaz in griechischem Sinne und vermuthlich nach griechischem Vorbilde. Aus solcher Stimmung heraus erschien der Dichter und vorzugsweise der lyrische unverletzlich von Menschen und unter besonderer Aufsicht der Götter; diese lebendige Idee schuf sich die Materie. Das ist der Ursprung jener Mythen und ähnlicher; denn wir finden denselben Gedanken noch mehrmals sonst in den Dichtergeschichten wiederkehrend, z. B. den, von dessen Hand Archilochus in der Schlacht getödtet war, wies die Pythia, als er einst das Orakel befragen wollte, mit den Worten zurück: der den Musenpriester erschlug, entweiche vom Tempel. Und so fort.

Wie viel nun, wenn sich einmal die Sage verräth, Thatsache bleibt, kann nie, wenn nicht andre Zeugnisse hinzukommen, gewusst werden. Zwar ist es natürlich und ist auch oft geschehn, dass sie dabei an irgend ein Factum, das sonst aus dem Leben der betreffenden Person gangbar oder beglaubigt war, anknüpfte (bei Dichtern manchmal an ein Gedicht); allein welches eben dies Factum sei, wie weit es reiche, kann nie gewusst werden; ja nothwendig ist es überhaupt nicht. Was den Simonides betrifft, so ist wahr, dass unter seinen Siegesgedichten sich eines fand mit einer Episode auf die Dioskuren; allein die alexandrinischen Gelehrten hatten überwiegende Gründe, dies nicht als für den Skopas geschrieben

anzunehmen. Dass er mit den Skopaden befreundet lebte und für sie dichtete, dies beweisen verschiedene Ueberbleibsel von Gedichten; und wahr ist, dass einige von der Skopadenfamilie durch ein plötzliches Ereigniss ihren Tod fanden; es scheint auch wahr zu sein, dass dieses durch einen Einsturz geschah; gewiss nicht wahr, dass Simonides hiebei allein gerettet worden, oder auch nur zugegen gewesen. Denn nicht nur wird, wer die Art jener Dichter kennt, dem Quintilian Recht geben, dass dies irgendwo in seinen Gedichten hätte erwähnt sein müssen, nur nicht sowohl, wie er sagt, des Ruhmes wegen, als aus Frömmigkeit; sondern Simonides hatte auch ein Klaglied (θρῆνος), eine Dichtungsart, worin er sehr berühmt war, auf den plötzlichen Untergang der Skopaden geschrieben (dessen Anfang erhalten ist), und also auch da kam nichts davon vor. Der Richtung, blos aus den Mythen die wahren Facta herausschälen zu wollen, anstatt, was immer das frühere ist, die wirkende Idee, können sich auch die Philologen immer noch schwer enthalten. Sie führt zu dem verkehrtesten; sie führt zu dem, womit uns (nicht ohne Beschämung kann man es sagen) noch in den letzten Zeiten aufgewartet worden ist, zu Geschichten des trojanischen Krieges und — der Amazonen.

In der Geschichte des Arion hat Herodot die Idee nicht deutlich ausgesprochen, was spätere Erzähler mehr und minder thun; doch sie schwebt unsichtbar aber fühlbar über seiner Erzählung; ganz nach der Art des ächten Mythus, der unbewusst schafft und sich seine Gedanken nicht würde auszusprechen wissen. Und diese Art giebt dieser Erzählung Herodots ihren besondern alterthümlichen Reiz, wie vielen andern, wo er der Sage, die er noch besser versteht als die Geschichte, nichts anhat durch den Drang nach Kritik, dem zu genügen seine äussern Hülfsmittel so unzulänglich sind, und auch seine innern, ich meine besonders seine Psychologie, die auch nur eine Psychomythie ist. Da die Sage eben sich keines Ziels bewusst, so ist sie noch einfach und hascht nirgend nach Effect. Hierin ist nun die Vergleichung zwischen Herodot und Plutarch interessant und lehrreich. Bei Herodot trägt ihn ein Delphin, bei Plutarch sammelt sich ein Schwarm um ihn und lösen sie sich ab in dem Dienst ihn zu

tragen. Plutarch lässt diese Fahrt durch mehr als zehn Meilen gehn; Herodot nennt keinen Raum. Plutarch lässt ferner ihn Abends hinabstürzen, und während der Fahrt Mond und Sterne hervortreten. Er schildert die feierliche Stimmung seiner Seele dabei: und seine Betrachtung über das allwaltende Auge der Vorsehung. Man sieht hier alle Elemente, die in den Händen eines ungeschickten Rhetors die Sache hätten verderben können; allein bei dem geschmackvollen Manne ist es auch in dem modernen Gewande eine sehr hübsche Erzählung geworden. Diesen beiden Darstellungen ist Schlegels Gedicht wol nicht gewachsen; noch weniger konnte er etwas hinzuthun. Schiller zu loben ist überflüssig; bewundern wird man Geist, Sinn und Sorgfalt um so mehr, wenn man die Stellen der Alten, die er vor sich hatte, mit seiner Dichtung zusammenhält.

Doch ich muss diese erste Quelle, aus welcher so viel Fabelhaftes in die griechische Litteraturgeschichte gekommen, verlassen. Sie war bei den Griechen lange wirksam.

Ich wende mich zu einem zweiten Punkt. Von Sophokles wird ein dreifacher Tod angegeben und wird es schon in hinreichend alten Quellen. Nach einigen starb der alte Mann am Kern einer Traube, die ihm — denn so genau sind die Berichte — sein Schauspieler Kallippides schickte; nach andern musste er beim Vorlesen der Antigone, da er gegen das Ende auf eine lange Periode traf, die gar keine Interpunction zuliess, seine Stimme sehr anstrengen, und verlor mit der Stimme zugleich das Leben. Nach einer dritten Nachricht endlich (auch schon Diodor) verlor er das Leben aus Freude über den Sieg seines Drama's, als er, wie Valerius Maximus sagt, in hohem Alter, den Sieg noch erlangen zu können sehr besorgt war und doch endlich mit einer Stimme siegte.

Wenn ich nun erzähle, dass Euripides soll von Hunden zerrissen sein, Aeschylus seinen Tod fand, indem ein Adler eine Schildkröte auf seinen kahlen Schädel warf, den er für einen Felsen hielt, dass Chrysippus der Stoiker soll vor Lachen gestorben sein, als er einen Esel Feigen essen sah, der Cyniker Diogenes an einem rohen Ochsenfuss, den er gegessen: so wird wol niemand sich bewogen fühlen, unter den Erzäh-

lungen von Sophokles auch nur eine für wahr zu halten. Wir haben hier sogar ein Zeugniss, man kann sagen ein ausdrückliches Zeugniss dagegen. Bald nach dem Tode des Sophokles führte der Komiker Phrynichus eine Komödie „die Musen“ auf. Darin kamen die Verse vor: Glückseliger Sophokles, der nach langer Lebenszeit Verschied ein glücklicher und ein viel begabter Mann: Nachdem er viele schöne Tragödien uns geschenkt Und schön geendet von keinem Leiden heimgesucht. — So spricht man wol nicht bei ausserordentlichen Umständen des Todes. Ich nehme mir nicht die Mühe zu zeigen, dass die dritte Todesart, worauf man es allenfalls könnte beziehn wollen, alle innern und auch äussern Gründe gegen sich hat. In jenen Versen des Phrynichus spricht sich die auffallende Zärtlichkeit aus, mit der Sophokles von der griechischen Komödie ist behandelt worden. „Denn liebenswürdig war er hier und ist er dort“ sagt Aristophanes von ihm. Und jene Todesarten, die übrigens nicht Spott, sondern nur Spässe enthalten, ebenso wie die andern beigebrachten, führen uns wieder in eine andere Werkstätte der Erfindungen, die Komödie.

Ein älterer Kunstgenoss des Aristophanes war der bekannte Komiker Kratinus, welcher in dem allgemeinen Rufe stand und auch bei den Komikern deswegen des Spottes genug zu hören hat, dass er der Weinflasche zu fleissig zusprach. Nun heisst es in einer Scene des Friedens, wo über verschiedene Angelegenheiten Athens Erkundigung eingezogen wird: „lebt denn der weise Kratinus noch? — Der ist gestorben als die Lacedämonier einen Einfall machten. — Wie denn? — Er sank in Ohnmacht, als er sie ein volles Weinfass zerschlagen sah.“

Hier haben wir ein anschauliches Beispiel, wie solche Geschichtchen in der Komödie aufgebracht wurden, und namentlich auch über den Tod. Denn das wichtigste Ereigniss im Leben ist der Tod. Leider sind jene Erfindungen nicht immer so verständlich; nicht immer wissen wir, was damit gesagt sein sollte. Manchmal sind es reine Spässe, ganz gutmüthige oder weniger: eine recht derbe Glatze ziemte dem Grossvater der Tragödie wohl und dem Euripides solch ein infamer Tod. — Wie uns aber neben einem Tragiker

gleich die andern begegneten, so neben dem Kratinus der gleichzeitige Komiker Eupolis, von dem wir in verschiednen unsrer Quellen lesen, er sei von Alcibiades auf der Fahrt nach Sicilien ins Meer geworfen worden. Damit verhält es sich so. Eupolis hatte in einer Komödie den Alcibiades verspottet wegen seiner Theilnahme an den für unzüchtig geltenden Orgien der thracischen Göttin Kotytto, die sich auch in Griechenland in jener Zeit eingeschlichen hatten. Man nannte die Theilnehmer *βάπται*, die Taucher oder Täufer, und so hiess auch jene Komödie, weil jene sacra mit einer Lustration der Eingeweihten, die durch ein Bad geschah, verbunden waren oder verbunden sein sollten: und diese Ceremonie war es eben besonders, welche sie in den Ruf der Unzüchtigkeit und Ausschweifung brachte. Wie nun Eupolis den Alcibiades als Theilnehmer an diesem Untertauchen darstellte, so sollte sich offenbar Alcibiades durch ein gleiches in der Wirklichkeit an ihm gerächt haben. Ein Scholiast weiss sogar die Worte, die Alcibiades dabei gesprochen und obenein Verse:

Untergetaucht auf der Bühne von dir will ich in des Meeres
Well' eintauchend dir Tod geben im herberen Nass.

Cicero entschuldigt sich einmal gegen den Atticus über einen historischen Irrthum, worin er dem allgemeinen Glauben gefolgt sei. Dabei sagt er: „wer hat nicht gesagt, dass Eupolis der Dichter der alten Komödie von Alcibiades, als er nach Sicilien schiffte, ins Meer gestürzt worden? Das hat Eratosthenes widerlegt, indem er Stücke beibringt, die Eupolis nach jener Zeit aufgeführt. Wird deshalb Duris von Samos, ein sorgfältiger Geschichtschreiber, weil er mit vielen geirrt hat, verlacht?“ Hieraus sehen wir, wie alt die Sage war, dass die Widerlegung des Forschers nicht verschlug, und wie dergleichen in Geschichtschreiber von bedeutendem Alter kam (denn Duris lebte unter Ptolemäos Philadelphos), die, wenn sie auch nicht sorgsam waren, doch bei vielen dafür galten, und jedenfalls als Quelle in den Händen der Spätern blieben, wie dies mit dem genannten Duris der Fall ist, den Plutarch, Diogenes Laertius und andre benutzt haben. Die Widerlegung des Eratosthenes kann uns schon recht sein; allein — zumal mitten in der Masse der Fictionen — auch ohne sie

würden wir weder glauben, dass selbst der übermüthige Alcibiades einen Mitbürger so ohne weiteres beim Schopf gefasst, noch würden wir ihn für so empfindlich gegen den Spott der Komiker halten. Denn die ganze Fiction, wenn sie als Ernst genommen wird, verräth ein Missverständniss des griechischen Komödienspottes*).

Wären der uns übrig gebliebenen Schriften mehr, so würden wir jene Gegenbeweise verständiger Forscher häufiger antreffen; aber auch das Schauspiel, wie viele sie umsonst gewarnt, würde sich häufiger wiederholen.

Als Beispiel einer ausgedehnten Fiction der Komödie kann nichts besseres gewählt werden, als Sappho und Phaon. Diese ganze bekannte Geschichte gehört der Komödie.

Wir kennen noch jetzt zwei Komödien unter dem Titel Phaon, von Plato und von Antiphanes; sechs unter dem Titel Sappho, eine aus der alten Komödie (von Amipsias), vier aus der mittlern, eine aus der neuern (Diphilus). Die erhaltenen Bruchstücke sind gering. Wir müssen aus mittelbaren Quellen schöpfen. Von Phaon wird erzählt: Phaon war seines Gewerbes ein Fährmann von Lesbos (irgendwo Chios) nach dem Continent; einst habe er unbekannter Weise die Venus, die in ein altes Weib verkleidet war, unentgeltlich übergefahren. Dafür verjüngte ihn die Göttin und gab ihm eine Salbe mit, mit der er sich täglich salbte, und so der schönste Mensch wurde und alle Frauen in sich verliebt machte. Zuletzt, setzt einer hinzu, damit wir die Komödie recht handgreiflich haben, ward er getödtet, weil er auf einem Ehebruch ertappt ward. Nach Plinius ward er dadurch so schön, dass er eine Wurzel fand, die diese Kraft besitzen sollte. In den Liedern der Sappho scheint Phaon gar nicht vorgekommen zu sein. Die Person, glaube ich aus verschiedenen Gründen, ist von den Komikern nicht erfunden, sondern war, wie der schöne Daphnis in Sicilien, aus der Volkssage: allein die Komiker bemächtigten sich des schönen Adonis und brachten

---

*) Gar zu spasshaft ist die Wendung, die einige nehmen, Alcibiades Soldaten hätten den Eupolis nicht ersäuft, sondern nur im Wasser aufund abgetaucht (Cram. An. P. I, 7): vielleicht zur Vermittlung erfunden, damit er später noch Stücke aufführen konnte.

ihn mit der Sappho in Verbindung. In einer erhaltenen Scene des Platonischen Stücks finden wir ihn in einem Buche lesen, worin aufreizende Mittel aufgezählt sind; in einer andern, wie die Weiber sich in Haufen herandrängen und ihn sehen wollen.

Was die Sappho betrifft, so hatten es die Komiker dahin gebracht, dass schon einige ältere griechische Geschichtschreiber (Nymphis) sich nicht anders zu helfen wussten, als dass sie eine doppelte Sappho unterschieden, die Dichterin und eine Hetäre und zugleich Harfenmädchen. Ferner hatten sie ihren Mann (verheirathet aber war sie wirklich) Kerkolas genannt: und es ist wahrhaft lächerlich, wenn dieser Name ernsthaft in die Litteraturgeschichte gekommen ist bei Alten und bei Neuern: denn nichts kann gewisser sein als sein komischer Ursprung, der sich schon durch die obscöne Bedeutung verräth. Sie hatten recht zum Contrast ihr die beiden bissigsten griechischen Dichter, die Iambographen Hipponax und Archilochus, zu Liebhabern gegeben, was wegen der Zeitverhältnisse ganz unmöglich ist. In der Heroide im Ovid, Sappho an Phaon, tritt auch ihr Alter gegen seine Jugend hervor und ihre Hässlichkeit: sie sei freilich klein von Wuchs und schwarz von Teint, schreibt sie ihm. Damit wusste auch dieser Verfassser nicht umzugehen; seine witzigen Pointen, die er dabei anbringt, haben nicht vermocht, der Sache das Komische abzustreifen: bin ich klein, lässt er sie sagen, so ist doch mein Name gross; bin ich nicht weiss, so hat sich auch Perseus in die Aethiopin Andromeda verliebt. Dagegen höre man die Stimme eines Zeit- und Landsgenossen, Alcäus, der sie in einem zufällig zu metrischen Zwecken erhaltenen Verse anredet:

Veilchenlockige, hehre, mildlächelnde Sappho.

Verhältnisse nun, welche man in Griechenland zu komischen Zwecken schuf, die den Griechen immer von neuem zu Spass und Gelächter vorgeführt wurden, wie viele Thränen mögen sie Deutschland schon gekostet haben! Auf welcher Seite der gesunde Sinn ist, möge man selbst beurtheilen. Das Verdienst, auf den komischen Ursprung der meisten Nachrichten von Sappho hingewiesen zu haben, gebührt Welcker in der

Schrift: „Sappho von einem herrschenden Vorurtheil befreit.“ Damit man sich aber von dem Umfang, in welchem die Erfindung der Komiker auf die Litteraturgeschichte einwirken konnte, eine angemessene Vorstellung bilde, so wird man sich erinnern, dass Poesie und Philosophie nicht für etwas beiläufiges galten, sondern als eingreifend und wesentlich gehörig zur res publica. Daher denn auch der ältern Komödie beide und ihre Repräsentanten vielfach den Stoff darboten. Wie ganze Komödien des Aristophanes und bedeutende Theile in andern sich darum drehen, ist hinreichend bekannt. Und so machten es die andern. In der mittlern Komödie aber wurden bei schon beschränkter Freiheit der Bühne nicht nur die Gelehrten, mit denen sie keine Umstände zu machen hatte, hervorgezogen: — aus dieser Periode stammen besonders viele komische Erfindungen und Uebertreibungen über die Pythagoreer oder Pythagoristen, wie sie sie nannten: — sondern neben der Mythologie, die sie nun humoristisch behandelte, bildete besonders auch die Behandlung der ältern Dichter eine eigene Klasse von Komödien. Ueber die in der mittlern Komödie verspotteten Dichter hatte man ein eigenes Buch: wie kolossal unsre Verluste sind — was eine Kritik, die nicht irre gehn will, sich nicht oft genug vergegenwärtigen kann — und wie sehr wir verzichten müssen, das einzelne auf seine Quelle zurückzuführen, während wir die Vorstellung eines reichen Lebens und seiner unfehlbaren Wirkungen immer gegenwärtig haben müssen — das also mag man daraus ermessen, dass Athenäus an Stücken, die der mittlern Komödie angehören, deren wir kein einziges besitzen, über 800 kennt. Das wird oft nicht zu unterscheiden sein, ob, was den Stempel des Humors, der Komik, des Spottes an sich trägt, aus der Komödie seinen Ursprung hat oder aus den Reibungen des wirklichen Lebens in seiner damaligen Freiheit, Oeffentlichkeit und Gemeinsamkeit. Dieser Punkt verlangt seine eigene Betrachtung.

Man vergegenwärtige sich einmal den Schwarm der Philosophen, welche seit Sokrates die nächsten Jahrhunderte in Athen ihr Wesen trieben. Bei der unbeschränkten Gedanken- und Redefreiheit eines begabten Volks entwickelte sich jede Richtung; bei der durch Polizei und Convenienz nicht ein-

geengten Freiheit des Handelns entwickelten und äusserten sich die verschiedensten Richtungen. Da lehrte und gebahrte sich der Cyniker neben dem Aristippeer, der Epikureer neben dem Stoiker, und alle Mittelstufen hindurch in Akademikern, Aristotelikern und wie sie sonst Namen haben mochten und sich nach Anlage und Grundsätzen auch in derselben Schule verschieden schattirten. Und das alles bewegte sich nicht in der Zurückgezogenheit des Katheders: wo ein Philosoph, wenn's sehr gut kommt und er sehr liebenswürdig ist, einmal seine hundert Schüler um sich versammeln mag, aber doch seine Schüler: vielmehr auf öffentlichen Plätzen, in Hallen, Gymnasien, wo Neugierige und Wissbegierige, Geschäftige und Müssige, Freunde und Gegner, Lober und Spötter kamen und gingen, hörten und horchten, sahen und beobachteten, jeder nach der Stimmung die er mitbrachte. Und diese Philosophie war nicht eine buchgelehrte; sie hatte und sollte haben eine unmittelbare Beziehung auf das Leben; ausprägen sollten sich in den Handlungen des Philosophen, ja an seiner Person selbst seine Grundsätze; ging ja das bis zur Kleidung herab, an der man die verschiednen Schulen unterscheiden konnte, Mantel und Schuhe, Bart und Stock. Hatte nun einer das Bild eines Philosophen, ich will nicht sagen an Diogenes, aber an Sokrates genommen, so war ihm die elegantere Haltung, in der Plato und die Seinigen aufzutreten pflegten, ein Anstoss, eine unphilosophische Weichlichkeit oder Ueppigkeit, die sie denn auch sogar als Unzüchtigkeit raillirten oder auch ernstlich glaubten, sie könne nicht dabei fehlen; und wie leicht sich zu der Vorstellung verzerrte oder erdachte Geschichten finden, weiss wol jedermann. Glaubte der eine — und selbst in einer und derselben Schule fand sich natürlich solcher Zwiespalt, — dem Philosophen gebühre sich von den Grossen und Königen fern zu halten, nicht Gunst, nicht Geschenk von ihnen anzunehmen: so brauchte der, welcher anderer Meinung war, für den Spott nicht zu sorgen, und für Geschichten, was er angenommen und dafür gelitten und geleistet, eben so wenig. Glaubte einer, die Weisheit, gestützt auf wenige Grundsätze, wie sie die Natur anweise, bestehe nur in der Tugendübung (*ἄσκησις*): gleich war ihm der Philosoph, den er seine Schüler angelegentlich in den Subti-

litäten der Dialektik üben sah, im besten Fall eine lächerliche Figur. Mit solchem Bilde muss man an den Diogenes Laertius gehn, um in diesem Labyrinthe von Anekdoten und Erzählungen sich einen Weg zu finden.

Wenn Cicero einmal sagt (fin. 3, 25): „die Verkehrtheit wollen wir den leichtfertigen Griechen überlassen, dass sie mit böser Nachrede diejenigen verfolgen, von denen sie in ihren Ansichten über Wahrheit abweichen," so mag dahingestellt bleiben, wie viel dabei ihrer Leichtfertigkeit anzurechnen sei: ein sehr grosser Theil fällt ohne Zweifel auf die angegebnen Verhältnisse des Lebens. Freilich aber das muss noch ins Auge gefasst werden, dass sie von jeder Art sentimentaler Schonung im Umgange sehr entfernt waren. Das lag nicht in ihrer Natur, noch in ihrer Verfassung: von den Spitznamen an, dergleichen fast ein jeder hatte und die sie so öffentlich gebrauchten, dass viele ganz gewöhnlich damit genannt wurden, ja der eigentliche Name förmlich damit vertauscht ward — war man durch alle Stufen des Lebens hindurch gewöhnt zu geben und zu nehmen, und derb.

Wir müssen noch der Oeffentlichkeit und Freiheit, wenn man will, Frechheit der Rednerbühne gedenken. Eine bedeutende Klasse von griechischen Schriftstellern bilden bekanntlich die Redner selbst. Die nun waren fast alle Partei; Aristokraten, Demokraten; für Philipp, gegen ihn: und sie schonten sich dabei persönlich wahrlich nicht, mochten sie auf der Volksbühne, mochten sie vor dem Richter aneinander gerathen. Aber auch in Privatsachen, die sie für andere führten, ward es mit der Wahrheit nicht genau genommen. Was heutzutage hierin die Praxis ist, weiss ich eben so wenig, als was die Philosophen davon lehren. Panätius erlaubte dem Sachwalter: verisimile sequi etiamsi minus sit verum (Off. 2, 14). Und Cicero äussert sich einmal darüber mit merkwürdiger Offenheit (pro Cluent. c. 50). Die Derbheit des Tons, in dem das vorgetragen wurde, steigert jedenfalls den Eindruck der Gehässigkeit: und öffentlich wie es verhandelt war, würde es weitergetragen, wenn auch die Rede nicht — was aber auch gewöhnlich war — schriftlich herausgegeben wurde. Das aber mochte noch schlimmer sein; denn in die Bearbeitung zu diesem Zweck trug man wol aus blos schriftstellerischen und

künstlerischen Motiven noch manches hinein. (Bei Cicero ist das ohne Zweifel der Fall und zu wenig beachtet worden.) Athenäus hat uns das Bruchstück einer Rede erhalten, die Lysias für einen andern gegen einen Philosophen, den Sokratiker Aeschines geschrieben: „über eine Schuld.“ Ich setze den Schluss her zum beliebigen Ergötzen oder Erschrecken:

„Mit Tagesanbruch kommen so viele vor sein Haus, ihr Geliehenes zurückzufordern, dass die Vorübergehenden glauben, er sei gestorben und sie versammeln sich zum Begräbniss. Und alle Einwohner im Piräus sind so gegen ihn gesonnen, dass sie meinen, es sei viel sicherer in das adriatische Meer zu schiffen als mit ihm Geschäfte zu machen. Denn was er borgt, hält er viel mehr für sein Eigenthum, als was ihm sein Vater hinterlassen hat. Hat er nicht gar das Vermögen des Salbenhändlers Hermäus in Besitz genommen, nachdem er seine Frau verführt, die siebzig Jahr alt ist? Indem er sich anstellte in sie verliebt zu sein, hat er sie so zu stimmen gewusst, dass sie ihren Mann und ihre Söhne zu Bettlern machte, ihn selbst aber in einen Salbenhändler verwandelte. So verliebt ist er mit seinem Püppchen umgegangen und genoss ihre Jugend, deren Zähne zu zählen leichter ist, als die Finger an ihrer Hand.“

Viel mehr dürfte hinter dem allen wohl nicht stecken, als dass Aeschines, obgleich ein Philosoph, der den Sokratischen Ton in seinen Dialogen so gut nachgeahmt haben soll als kein andrer, das allgemeine menschliche Loos theilte, ein schlechter Zahler zu sein: arm war er nach andern und scheint manche Zweige des Erwerbs ergriffen zu haben. Gegen denselben Aeschines gab es noch eine andre Rede des Lysias über Sykophantie. Man glaubt Gründe finden zu können, warum in Lysias sich gegen Aeschines eine Feindschaft festgesetzt. Mag sein. Für das, wovon ich rede, macht es keinen Unterschied.

Doch ich komme zu einer andern Quelle unermesslicher Verunstaltungen und Erfindungen: jene sophistische und rhetorische Litteratur, welche sich besonders in der Gestalt von Reden und Briefen zur Aufgabe der Uebung und der Ostentation machte, im Namen bedeutender Männer der Vergangenheit Briefe zu verfassen, oder vertheidigend und angreifend

sich in Reden über sie auszulassen. Insbesondere muss bemerkt werden, dass es schon von der Sophisten Zeit her eine besonders beliebte Aufgabe und Kunststück war, gerade diejenigen, die der allgemeine Ruf feierte, herabzusetzen und umgekehrt. Man nahm die Themata theils aus der mythischen Geschichte, wie man das Lob des Thersites und des Cyklopen, des Busiris schrieb, Klytämnestra über Penelope, Paris über Hektor erhob (Philodem. rhetor. p. 74 Gr.), theils aus der politischen Geschichte und Litteratur, die bei den Litteratoren natürlich besonders beliebt war. Von den ältesten Sophisten eingeführt blieb diese Art der Rhetorik gangbar; Isokrates übte sie mit seinen Schülern; sie war geschäftig unter den Ptolemäern; und in den römischen Jahrhunderten, als die Griechen, denen es bestimmt war, alle ihre Anlagen in Kunstform zu bringen, ihre Geschwätzigkeit zur Kunst gestalteten, lebte sie besonders zu Ende des ersten Jahrhunderts mit erneuter Energie wieder auf.

Das älteste Beispiel, wenn ich diesen Augenblick nicht irre, das in die Litteraturgeschichte gehört, mag die Anklagerede des Sokrates sein, welche ein Schüler des Isokrates, Polykrates verfasste. Diese Rede war lange vorhanden und der Glaube, dass es diejenige Rede sei, welche wirklich für Sokrates Ankläger geschrieben und wirklich gegen Sokrates gehalten worden, bei vielen verbreitet: schon Hermippus, ein Schüler des Kallimachus, der über Litteraturgeschichte viel schrieb, war dieser Meinung gewesen. So viel wir wissen, Favorinus, Zeitgenosse des Gellius, bemerkte, dem könne nicht so sein: denn in dieser Rede des Polykrates würden die durch Konon wieder aufgerichteten Mauern Athens erwähnt: ein Ereigniss das sechs Jahre nach Sokrates Tode eingetreten. Dies ist ganz richtig. Aber auch ausserdem liegt uns die Sache ganz klar vor: da Isokrates im Busiris ausdrücklich mit dem Polykrates über diese Rede verhandelt, indem er ihm einen rhetorischen Fehler nachweist, und ausdrücklich als von einem rhetorischen Kunststück spricht. Konnte ein solcher Irrthum ohne Wirkungen bleiben?

Als Beispiel von Nachrichten, worin man augenblicklich die Erfindung solcher Rhetoren erkennt, wol schon von der schlechteren Sorte, mag uns Zoilus, die Homersgeissel wie er

genannt wird, dienen. Er hatte ein Buch geschrieben, worin er eine Menge ästhetischer Ausstellungen und sprachlicher Fehler im Homer in spottendem Ton aufstellte. Dies galt nicht sowohl dem Homer selbst, als den Gelehrten, die sich mit ihm beschäftigten: wie schon die Bibel angegriffen ist, um die Theologen zu ärgern, oder aus Aerger über die Theologen. In dieser Opposition gegen die Gelehrsamkeit stand er auch nicht vereinzelt, sondern das waren kynische Grundsätze zu denen er sich bekannte.

Nun aber lesen wir, dass er Homers Bildsäule zu geisseln pflegte. Und von seinem Tode, um einige andere ähnliche Geschichten zu übergehn, sagt Vitruv: nach einigen sei er „gleich als ein Vatermörder" von Ptolemäus Philadelphus gekreuzigt worden, nach andern sei er gesteinigt, nach andern zu Smyrna lebendig verbrannt, endlich er sei von den versammelten Griechen in Olympia vom Felsen gestürzt. Dass er ihn mit Ptolemäus Philadelphus zusammenbringt, ist beiläufig ein Anachronismus. Er kann zu dessen Zeit nicht mehr gelebt haben.

Diese Rhetoren stellen in allen Verhältnissen das Leben dar, wie es nicht ist, darin besitzen sie eine wahre Meisterschaft: sie sind übertrieben unwahr in affectirtem Hass und affectirter Zärtlichkeit: und die Welt hat immer nichts zu thun, als sich um ihre zufälligen Helden zu kümmern.

Ueber die falschen Briefe hat uns Bentley die Augen geöffnet durch seine Dissertation über die Briefe des Phalaris und über die Briefe des Themistokles, des Sokrates, des Euripides. Dies ist eins von den seltenen Beispielen in der Gelehrtengeschichte, wo ein Beweis so geführt ward, dass jeder Zweifel abgeschnitten und unmöglich wurde. So war die Wirkung ausserordentlich. Jetzt sehn wir alle die Unmöglichkeit, dass so etwas überhaupt nur aus der Wirklichkeit des Lebens hervorgegangen sein kann, und wir sehn es jetzt, nachdem uns die Augen geöffnet sind, auf vielen andern Gebieten; früher hatte kaum der eine oder der andre bescheidene Zweifel an der Aechtheit. Diese Gewalt des Vorurtheils wolle man auch den griechischen Litteraten zu Gute rechnen, wenn sie so vieles fortgepflanzt, ohne es in seiner Wunderlichkeit zu erkennen. Wiewohl auch freilich bei vielen der oft bewusste,

oft unbewusste Reiz einwirkte, Frappantes vorzutragen. — In den Briefen des Phalaris kommt mehreres auf Litteraturgeschichte bezügliche vor, das läppisch ersonnen ist. Da Stesichorus in Katina stirbt und begraben wird, fordern die Himerenser die Asche ihres Dichters zurück; die Katinenser weigern sich; die Himerenser drohen ihnen mit Krieg. Phalaris bietet seine diplomatische Vermittlung an, er soll in Katina begraben bleiben, die Himerenser sollen ihm einen Tempel errichten: eine Ehre von der Niemand weiss und die auch keinem Dichter ausser in spätern Zeiten etwa dem Homer zu Theil geworden ist, dem der Epistolograph das eben nachgedichtet hat. Des Stesichorus Töchter lässt er auch vortreffliche Dichterinnen sein.

Es ist wahrscheinlich das ganze freundschaftliche Verhältniss des Stesichorus zu Phalaris, das wieder sehr zärtlich ist, von ihm erlogen; die ältere griechische Ansicht davon war eine ganz andre. Unser Rhetor hat auch, da er noch ein paar Dichter für den Phalaris brauchte, sie sich geschaffen.

Wir finden bei Himerius eine Uebungsrede: eine Anklage des Epikur auf Gottlosigkeit (wie Sokrates). Es ist gegen Epikur nie eine solche Anklage angestellt. Es ist eine Fiction, und so andre, ähnlich wie die römischen Rhetoren Gesetze fingiren, die nie existirten, um danach einen schwierigen Prozess zu führen. Die Juristen wissen zu sagen, zu welchen Irrthümern das Veranlassung gegeben hat. Dürfte ich mir noch erlauben, an einem Beispiele, das wir ziemlich verfolgen können, Ursprung und Fortgang einer Fiction bis in die spätern Zeiten darzustellen, so würde ich dazu die Nachricht von der Digamie des Sokrates wählen, worüber ein holländischer Gelehrter Luzac eine sehr schätzbare und umgreifende Untersuchung gegeben hat. Allein ich fürchte beschwerlich zu werden.

Die Lüge hat sich, wie gewöhnlich, auch diesmal so breit gemacht, dass wir von der Wahrheit, die schon von Natur schmächtiger ist und engern Raum zugemessen erhalten hat, erst wenig gesehn haben; und doch müsste noch mehr als eine Quelle genannt werden, aus der Erfindungen flossen, wenn es auf Vollständigkeit ankäme. Z. B. etwa die Epigrammatiker, die ihre Kunst in Grabschriften berühmter Dichter

und Gelehrten übten, ihnen die Väter mit symbolischen Namen erfanden, oder die erotischen Dichter Liebesverhältnisse. Ich habe jedoch die vorzüglichsten und den Griechen eigenthümlichsten Verhältnisse angedeutet, aus denen in die griechische Litteraturgeschichte mehr als in jede andere des Wunderbaren, des Sonderbaren, des Fabelhaften und des Wunderlichen gekommen ist. Die Geschichte des Unwahren zu verfolgen, kann wol nicht ganz ohne Interesse sein, auf welchem Gebiete es auch geschehe; und die Kritik, in welchem Bereiche sie auch geübt werde, erstreckt ihre Wirkungen weit hinaus. Für unsre Wissenschaft bedürfen wir aber meiner Meinung nach eine völlige Umgestaltung in der Behandlung der griechischen Litteraturgeschichte und ihrer Quellen. Die Art, dass jeder seinen Autor für sich betrachtet und aus der Ueberlieferung über ihn mit vermeintlicher Kritik das Wahre herausfinden will; wobei der Grundsatz befolgt wird, auf den man sich wol gar etwas zu Gute thut, alles für wahr gelten zu lassen, was allenfalls unter allenfalls vernünftigen Geschöpfen so einzeln betrachtet noch denkbar wäre, — ist wahrhaft unerträglich: nicht die Wahrheit, nicht der Geschmack findet bei dieser Fabel- und Anekdotenkritik seine Rechnung. Vielmehr mit dem Eindrucke der endlosen Verunstaltungen muss man den einzelnen Werkstätten nachgeben, aus denen sie hervorgegangen; die Massen jedesmal desjenigen, was von gleichem Eindruck ist, zusammenfassen: dann wird man sehen, was das Einzelne gelte! Wie ich das meine, wird wenigstens aus dem Vorangegangenen erkennbar gewesen sein, auch hoffe ich — mit welchem Recht ich das meine. Es war leicht diese wenigen Züge zu entwerfen; käme es aber darauf an, ein Werk zur vorhaltigen Grundlage dafür zu schaffen — so werden erst die Zeiten das sehen, die wieder einen Niebuhr sehen werden.

So schloss diese Abhandlung vor einigen Jahren da sie geschrieben ward. Heute*) möge sie also schliessen: „Wer das tägliche Leben kennt oder auch nur die Zeitungen, weiss dass neben jeder bedeutenden Thatsache eine Menge von falschen Auswüchsen wuchert, von absichtlichen oder unabsichtlichen Entstellungen, selten alle bis zu ihrer Geburts-

*) Nämlich 1856.

stätte zu verfolgen, aber alle dem reifen Beurtheiler vollkommen gleichgültig. Von der beliebten conciliatorischen Kritik dagegen wird jeder Notizenzuwachs als ein baarer Gewinn an Vermögen betrachtet: quilibet praesumitur bonus: und muss wegen allzudringenden Verdachtes auch ein Anklagezustand eintreten, man glaubt dennoch zur Defension alles Erdenkliche und kaum Erdenkliche versuchen zu müssen.“ Dahlmann.

---

## Ein fliegendes Blatt zum Verständniss des Aristophanes.

Im voranstehenden Aufsatz haben wir über Missverständniss der Komiker zu sprechen gehabt. Ein grossartiges Missverstehen des Aristophanes haben wir neuerlichst erlebt. Der Verfasser eines im Jahre 1871 über Aristophanes erschienenen Buches vermochte im kleinen und grossen in der jetzigen Gestalt Aristophanischer Stücke nur Widerspruch auf Widerspruch und Unglaublichkeiten aller Art wahrzunehmen. Ich denke folgendes, was ich, von ihm selbst dazu veranlasst, dem Verfasser damals schrieb, darf auch hier wieder einen Platz finden.

Sie sagen: „Aristophanes, so weit es mit seiner Kunst vereinbar ist, in der Regel ein milder und gerechter Beurtheiler;“ — ich müsste hier als äusserst wesentlich zu den Worten „mit seiner Kunst“ hinzusetzen: „und mit seiner — bei ihm wie bei allen Dichtern der alten Komödie — conservativen Denkart und Parteistellung.“

Sie nennen Aristophanes den allerrealistischsten unter den realistischen Dichtern der Hellenen; für mich ist Aristophanes der idealste aller Dichter, wie die alte Komödie die idealste aller Dichtungen. Gewiss ist die griechische Tragödie mit ihren Stoffen, mit ihren Masken, Chören und Gesängen eine höchst ideale Dichtung. Aber wir haben doch dafür, auch besonders durch unsere Oper, Analogien. Sehen wir uns aber im Bereich unseres Lustspiels nach den Analogien der altattischen Komödie um, wo haben wir diese? wir kommen unter den modernen, auf den Kunststandpunkt erhobenen Ko-

mödien wirklich — auf die Tiecksche romantische Komödie und — auf den Sommernachtstraum. Ja wir sehen uns veranlasst bei jener phantastischen Komödie, die immerfort ihre Chöre als Wolken, als Vögel, als Wespen auftreten liess, aus Analogien auf andern modernen Kunstgebieten uns zu orientiren. Es sind in der neuern Zeit sehr beliebt geworden und vielfach in Illustrationen sehr geistreich ausgeführt Gestalten wie belebte Blumen halb Mensch halb Blume, ebenso menschlich belebte Gestalten halb Mensch halb Thier, bei welchen, wenn sie eben geistreich ausgeführt sind, das Auge nicht mehr recht zu scheiden weiss, wo die Menschengestalt aufhört, die Blume, das Thier anfängt. Damit vergleichen sich jene komischen Zwiegestalten am treffendsten. Sie treten auf in phantastischer Halbgarderobe, wie wir dergleichen auf Maskeraden auch sehen, und so sind sie auch in ihrem Reden und Gebaren bald Mensch, bald Thier: wobei verschiedene, möchte ich sagen, Mischungsverhältnisse denkbar sind und auch vorgekommen sind. Diese Analogien aber, die wir ganz passend heranziehen um uns das Verständniss und die Anschauung jener idealen Schöpfungen zu vermitteln, liegen gerade auf dem Gebiete das wir recht zum romantischen rechnen. Und so sehen wir dass wir mit der scharfen Scheidung zwischen antik und romantisch keine Norm haben. Und das Naturgefühl in den Vögeln ist doch auch recht romantisch.

Sie finden in den Vögeln bei der Herbeischaffung all der Flügel einen Widerspruch gegen die frühere Stelle, wo Euelpides und Pisthetaeros durch ein Würzelchen, welches diese Kraft habe, beflügelt wurden. Ich meinerseits würde es nicht anstössig finden, wenn selbst stillschweigend dem Zuschauer zugemutet würde zu denken: nun das Würzelchen wird wol so reichlich nicht wachsen, um einer so grossen Schaar der nun Beflügelung verlangenden zu genügen. Aber ganz und gar erscheint es doch nicht geeignet, wo es darauf ankommt, nicht dass ein jeder Flügel erhalte, sondern dass ein jeder mit einer bestimmten Art von Beflügelung nach verschiedenen Vogelnaturen passend für sein Verlangen und für seine Art versehen werde (mit denen übrigens jeder nicht ein Vogel werden würde, sondern nur ein mit einem von den Vögeln entliehenen Vorzug ausgestatteter Mensch).

Sie sehen eine Nichtübereinstimmung darin, dass derselbe Sklav — angenommen es müsste derselbe sein — Manodoros und dann Manes heisst. Ich wüsste darin nichts auffallendes zu finden, dass derselbe Bediente an einer Stelle Friedrich oder Johann, an der andern Fritz oder Hans hiesse: und gar wenn es etwa geschähe an einer Stelle, wo man ihn zugleich als dummen Hans bezeichnen wollte.

Sie nehmen Anstoss daran, dass eine Komödie mehr als eine Parabase habe: es könne „ein so durchaus organisch gegliedertes und an feste Compositionsgesetze gebundenes Kunstwerk, wie es die alte griechische Komödie wol war, nur eine einzige Parabasis an einer bestimmten Stelle der dramatischen Entwicklung zulassen". Für mich würde bei solcher Voraussetzung von dem organischen Ganzen folgen, dass die griechische Komödie gar keine Parabase haben müsse, deren Natur es ist aus dem organischen Ganzen unterbrechend herauszutreten.

Sie finden es unvereinbar, dass Strepsiades, der sich einerseits ganz „unbrauchbar für eine wissenschaftliche Untersuchung" erweise, anderseits so viel Mutterwitz und Gewandtheit zeige. Mir scheint dies eine ganz aus dem Leben gegriffene Figur zu sein, dass der Bauer sehr guten Bauernwitz, ja Bauernpfiffigkeit besitzt und daneben zum Lernen ganz schwerfällig und unbrauchbar ist. Freilich eine viel geistvoller erfundene, aus verschiedenen Elementen zu einer einheitlichen Gestalt gebildete Figur ist der Pisthetaeros, welchen einmal von einem genialen Schauspieler dargestellt zu sehen ein wahrer Hochgenuss sein müsste. Ein solcher Schauspieler würde auch um v. 162, während der Verse, welche Euelpides und der Epops mit einander sprechen, sich schon in den Localitäten umgesehen haben und das allerdings immer noch sehr rasch, wie es auch soll, mit dem Ausruf der Verwunderung (dem φεῦ φεῦ in v. 162) herausbrechende Project im keimenden Erwachen durch seine Gesten bemerken lassen. Denn wir haben den projectmachenden Athener, wie diese Projectmacherei damals in den Jahren der sikelischen Expedition, hinter welcher bekanntlich noch viel weiter gehende Aussichten lagen, die athenischen Köpfe in einer Weise beherrschte, die dem Aristophanes das heiterste komische Bild der Luftschlos-

serei erregte. In jenen Jahren war auch in Athen so viel politische Schikane und processiren, dass der Gedanke vorkommen konnte, sich im Ueberdruss aus den Unannehmlichkeiten und Schikanen zu entfernen und sich einen Platz zu suchen, wo man ein Ruheleben frei von Mühe und Geschäften (*βίον ἀπράγμονα*) führen könne. Aber das hält der Athener nicht lange aus. Denn, wie Thucydides die Korinther sagen lässt (I, 70) „wenn man von ihnen sagen wollte, sie seien geboren, um weder selbst Ruhe zu haben, noch anderen Ruhe zu gönnen, das wäre ein wahres Wort". So bei Aristophanes. Kaum ist dieser Athener an einen solchen Platz gelangt: gleich bricht seine alte Natur wieder hervor zur Geschäftigkeit und zur Projektmacherei mit seiner geschäftigen Erfindsamkeit. Und hinter dem Hange zum Projectmachen lauert im Hintergrunde immer noch ein Hauptfactor, die Grossmannssucht, das Streben der alles beherrschende Machtstaat zu sein. Und glaubt er dies erreicht zu haben, hat er erst die Macht, dann bricht wol auch die Grobheit rücksichtslos hervor. Diesen athenischen Charakter — es steht das alles auch bei Thucydides, in den Zeilen und zwischen den Zeilen — hat in dem Typus des Pisthetaeros Aristophanes mit der grössten Genialität zusammengefasst. Herrlicher endlich und geistreicher konnte Aristophanes die fabelhafte Projectmacherei mit ihren fabelhaft unmöglichen Dingen, welche sogar dem Zeus seine Königsprinzessin abtrotzen und abschwindeln will, nicht verspotten als — indem er sie gelingen lässt.

Sie finden in der Verspottung eines Mannes wie Sokrates durch einen Mann wie Aristophanes ein unauflösliches Problem. Für mich besteht dieses Problem längst nicht mehr, seitdem derjenige Mann, welcher die griechische Geschichte als Staatsmann und mit Lebensblick geschrieben, seit Georg Grote uns eine richtigere Vorstellung von den Sophisten gegeben hat, wonach sie als „nichtswürdige" Leute zu bezeichnen wol nicht mehr gestattet ist; seitdem Grote auseinandergesetzt, in welchen schülerhaften Buchvorstellungen, aus Platon früh genährt, wir uns bewegten oder vielmehr beruhten; dass im Leben weder der Name Sophisten noch die philosophischen Unterschiede gegen Sokrates und Sokratiker so getrennt waren, wie sie in unsern philosophischen Leitfäden sind und wie sie

in den Sokratischen Kreisen sich früh entwickeln mochten: ausser im äussern, wobei Sokrates für den Komikerblick (es waren ja bekanntlich nicht bei Aristophanes allein die Caricaturen seiner Einfachheit und Aermlichkeit in Schmutzigkeit und Diebesnoth vorgekommen: er gehörte zu den stehenden komischen Sündenböcken) noch den kürzern zog; welche Verirrung es sei Männer wie Protagoras und Gorgias uns als „nichtswürdig" zu denken, wie sie bei Platon selbst nicht einmal erscheinen, wo doch z. B. Protagoras selbst Tugend (*ἀρετὴν* sagt er) zu lehren für seine Lehrertendenz erklärt und es auch so meint, u. s. w. Wenn Aristophanes unter den Richtern des Sokrates bei dem Process gesessen hätte, auf welcher Seite würde er wol gestimmt haben? Ohne Zweifel mit der Majorität. Es stand dem Aristophanes fest, dass Sokrates, der für den so gesinnten besonders verderblich erschien, weil er der stehende Repräsentant der Richtung in Athen war und ein geschickter Repräsentant, ein *ψυχαγωγός* (*ἔνθα ψυχαγωγεῖ Σωκράτης*), ein Seelen an oder nach sich zieher — ein rechter Rattenfänger der Jünglinge — dass Sokrates eben die verderbliche Richtung verfolge, dass er die Jünglinge zur Skepsis anleite, worin er, Aristophanes, der conservative Mann, Verderben sah: dass er die Jugend verderbe und neue Götter einführe. Und hatte er denn unrecht? leitete Sokrates sie etwa nicht zur Skepsis an? mussten nicht die altväterischen Anschauungen durch ihn gewaltig erschüttert werden? lernte die Jugend nicht implicite wirklich auch jenes, wofür der Kunstausdruck war, die schwächere Sache zur stärkeren machen, (das *τὸν ἥττω λόγον κρείττω ποιεῖν*)? Uebte das nicht sogar unter Umständen Sokrates selbst, auch bei Platon?

---

# Anhang.

# I. Ate.

1. Wie der Begriff der Schlechtigkeit vorzugsweise übertragen ward auf Feigheit, des Verlangens auf Liebe, des Schicksals auf Tod, der Verstümmelung auf Erblindung, und ähnlich Vieles, so Unglück auf Geistesunglück. Unglück, Unseligkeit, Unsal (ἄτη) nannte der Grieche jeden Zustand des Geistes, da der Geist, was seines Wesens ist, in freier Bewegung, Umsicht, Entschluss gehemmt ist, jeden unfreien Geisteszustand. So, wobei wir es am besten nachempfinden werden, Wahnsinn Prom. 911. Aj. 307. Ohnmächtige Betäubung Il. *Π*, 805 (vom Schlag des Apollo), Quint. V, 324 (vor Wuth), Apollon. III, 975 (vor Liebesverlegenheit und Schaam), Philostr. vit. Apollon. p. 343 (geistige Ohnmacht, Unfähigkeit in Folge von Krankheit: doch ist hier wahrscheinlich die andere Lesart ἄση die richtige). Zornwuth, Grimm Apollon. IV, 228. 235. ἀτέοντες Herod. VII, 223. (Was dagegen Il. *Υ*, 332 unverständig heisst.) Kummer und Unmuth als die freie Geistesbewegung hemmend, mit ἀμηχανίη mehrmals von Apollonius verbunden, Apollon. I, 274. Quint. III, 659. Apollon. I, 1288 (vgl. 1286). III, 56, 504. Und unanstössig wäre ἀταίεσθαι für stupere, in dem ἀταιομένου κακὰ ἔργα im E. M. 162, 16, was sehr wohl ein späterer Epiker, das ἀγαιομένου κακὰ ἔργα Homers umbildend, gesagt haben könnte*). — Aber was vorzugsweise der unselige Sinn des Menschen ist, wird uns Theognis sagen (429):

*Φῦσαι καὶ θρέψαι ῥᾷον βροτὸν ἢ φρένας ἐσθλὰς*
*ἐνθέμεν· οὐδείς πω τοῦτό γ' ἐπεφράσατο,*
*ὅστις σώφρον' ἔθηκε τὸν ἄφρονα καὶ κακὸν ἐσθλόν.*
*Εἰ δ' Ἀσκληπιάδαις τοῦτό γ' ἔδωκε θεός,*

---

*) ἀτύζειν, ἀτασθαλία treten sehr wohl in diese Analogie.

Erschien 1842.

*ἴασθαι κακότητα καὶ ἀτηρὰς φρένας ἀνδρῶν,*
*πολλοὺς ἂν μισθοὺς καὶ μεγάλους ἔφερον.*

Womit wir sogleich vergleichen wollen *ἄνολβος* für *ἄφρων*, *ἄβουλος*, *μωρός*, besonders deutlich Soph. Aj. 1156, und noch einigemal bei Sophokles (s. Ellendt)*). Und *κακοδαίμων*, *κακοδαιμονία*, worüber Preller zu Polemo p. 84. Dem. Ol. II, 20. Auch darin die meisten dieser Stellen gleich jener, dass der Unverstand in ethischer Bedeutung gemeint ist. Denn bekanntlich ist der Grieche sehr geneigt, zwischen Unverstand und Unrecht die Gränze nicht scharf zu ziehen, und zwar aus doppeltem Gesichtspunkte, weil erstens zum Begriff des Verständigen dem Griechen das von Hause aus mitgehört: sodann aber die Folgen! Denn nichts steht ja fester, als dass Unrecht sich selbst straft oder der Götter Strafe zu gewärtigen hat. Und gleichwohl welcher Mensch wäre von der Unseligkeit wol frei! *Ἤμβλακον· καί πού τιν' ἄλλον ἥδ' ἄτη κιχήσατο.* Archilochus fr. XXX, p. 108. Poet. min. Lips.

Das ist das „Unglück, das Alle verunglückt“ (*T*, 91): das einst sogar unter den Göttern sein Wesen trieb, bis Zeus selber einmal heimgesucht, es vom Olympus schleuderte: und bald gelangte es zu den Werken der Menschen: da schreitet es mit weichen Füssen über den Häuptern der Menschen her: so ist es ungesehen und plötzlich da.

Allein doch auch im Olympus nicht hat es seine Wirksamkeit so verloren, als der Homeride diesmal dichtete. Denn, wie ein anderer erzählt (Hymn. Ven. 248), als Aphrodite ihrem Liebesverlangen zu Anchises nachgegeben, und als es vollbracht war, sprach sie zu ihm: „mir wird grosse Schaam unter den unsterblichen Göttern sein alle Tage immerfort um deinetwillen: die bisher meine Lockungen und mein Ersinnen fürchteten, womit ich sie alle den sterblichen Weibern gesellte: denn alle bändigte mein Wille. Nun aber siehe wird mein Mund es nicht mehr fassen, das auszusprechen unter den Göttern: denn gar sehr der Unsal verfiel ich (*ἐπεὶ μάλα πολλὸν ἀάσθην*), entsetzlich, unaussprechlich, und irrte ab vom Verstande und legte das Kind unter den Gürtel, dem Sterblichen gebettet.“

*) So auch wol gedacht *ἄνολβος παρὰ Στωϊκοῖς ὁ ἀπαίδευτος*, Schol. *Ω*, 536.

*Ἀάσθη· καὶ γάρ τε θεοὺς ἐπινίσσεται ἄτη.* Apollon. IV, 817. Und gar die Sterblichen: die in solchem Unsal selbst in die grösste Uebertretung und Fehl (*ὑπερβήῃ καὶ ἁμάρτῃ* Il. *I*, 501) gerathen gegen die Götter! Wohl ihm noch, wenn zur Erkenntniss gekommen er gegen Götter — und gegen Menschen, wenn er sie beleidigt, nicht störrisch verharrend, der — lahmen Abhülfe sich bedient, die sich ihm darbietet, des Bittens — und des Schenkens*). So wahr ist es selbst im besten Falle: wen die Ate einmal ergriff, sie ist unwiederbringlich: *ἡ δ' οὐ παλινάγρετός ἐστι* (Hes. Scut. 93).

2. Dadurch, dass das Wort sowohl die innere Unsal bedeutet, als äusseres Unglück, erhält es eine besondere Ausdehnsamkeit. Das Unglück, in sofern es sich im Verstande als Irrsal zeigt, wird eben oft angesehen als der erste Act gleichsam eines fortwirkenden Unglücks: der nächste, der auch mit dem ersten zusammenfallend gedacht werden kann, ist die thörichte, unrechte Handlung, die in der Irrsal begangen wird, der dritte, wenn nun der Schaden zur Erscheinung kommt. Man darf also in solchen Fällen nicht unterscheiden wollen, ob die Irrsal, ob die Folge gemeint sei, vielmehr man soll Beides zusammen denken, die Irrsal mit Rücksicht auf ihre Fortentwickelung. Und dazu ist nun das Wort *ἄτη* vermöge seiner einfachen Doppelbedeutung vortrefflich geeignet. Von Ajax heisst es (*δ*, 502), als ihn Poseidon auf den Felsen gerettet: *καὶ νύ κεν ἔκφυγε Κῆρα καὶ ἐχθόμενός περ Ἀθήνῃ, εἰ μὴ ὑπερφίαλον ἔπος ἔκφυγε καὶ μέγ' ἀάσθη*: man muss die Thorheit (hier unmittelbar durch die thörichte Handlung bezeichnet), und dass sie Schlimmes nach sich ziehen wird, zusammen denken. So heisst es V. 509: der Felstrumm fiel in das Meer, *τῷ ῥ' Αἴας τὸ πρῶτον ἐφεζόμενος μέγ' ἀάσθη*: dort hatte seine Ate in seiner Thorheit den Anfang genommen.

*) Die Stelle Il. *I*, 502—512 geht blos auf Fehl der Menschen gegen die Götter. 509 nehme ich in *ὤνησαν* als Subj. die *Λιταί*, in *ἔκλυον* die Götter. Nur zu verstehen ist das Ganze, wenn man gedenkt, dass *ἄτη* äusseres Unsal sowohl ist als das innere, die personificirte Göttin Ate, die das eine und das andre giebt, eine und dasselbe. Mit 513 geschieht der Uebergang auf Achill und Agamemnon, der dem Sinne nach klar ist: die Worte *πόρε καὶ σὺ Διὸς κούρῃσιν ἕπεσθαι τιμήν, ἥτ'* — sind mir undeutlich.

Von Zeus (*T*) fordert Juno hinterlistig den Schwur. Er aber erkannte ihre Hinterlist nicht, sondern er schwur den grossen Eid: da ward er sehr verunglückt (*ἔπειτα δὲ καὶ μέγ' ἀάσθη*). In dem Augenblicke, da er thörichter Weise die List nicht merkte und schwur, ging seine Ate an mit dem ersten Act in ihm. Besonders erinnere man sich zurück an die obige Stelle, wo Aphrodite das *ἀάσθην* selbst erklärt — *ἀπεπλάγχθην δὲ νόοιο, παῖδα δ' ὑπὸ ζώνῃ ἐθέμην.* Wenn von dem Meineidigen gesagt wird Hesiod. Op. 281

*ὃς δέ κε μαρτυρίῃσιν ἑκὼν ἐπίορκον ὀμόσσας*
*ψεύσεται, ἐν δὲ δίκην βλάψας νήκεστον ἀάσθη,*
*τοῦ δέ τ' ἀμαυροτέρη γενεὴ μετόπισθε λέλειπται,*

so ist nur für den, der's auf diese Weise denkt, das verständlich und fassbar, dann aber auch vollkommen. Und in der Nachahmung bei Moschus IV, 76 durch *βλάπτειν*

*ἴστω γὰρ Κούρη τε καὶ εὐέανος Δημήτηρ,*
*ἅς γε μέγα βλαφθείς τις ἑκὼν ἐπίορκον ὀμόσσαι*
*δυσμενέων*

ist nur so der böse Wunsch für die Feinde zutreffend. So wird man sich die Stelle vom Centauren *φ*, 295 ff. zur Klarheit bringen können. Und so fort. Es ist wichtig, dass man diesen Begriff zu denken sich gewöhne.

Ob es jedoch im einzelnen Falle so zu denken sei, muss der Zusammenhang ergeben. Wenn Agamemnon (*I*, 116) sagt: *ἀασάμην οὐδ' αὐτὸς ἀναίνομαι*: und *ἀλλ' ἐπεὶ ἀασάμην, φρεσὶ λευγαλέῃσι πιθήσας, ἂψ ἐθέλω ἀρέσαι*, so kann hier nur die innere Unsal und etwa die unselige Handlung gedacht werden, nicht die schädlichen Folgen, die er davon gezogen: ebenso *ἐμὰς ἄτας* 115. Ebenso z. B. Apollon. I, 1333 *ἀασάμην*, IV, 817 *ἀάσθη*. Dagegen *T*, 186. 187 vgl. 88 bei ganz ähnlichen Worten anders: wo Agamemnon sich nicht anklagt, sondern entschuldigt. Oder wo einer eben, indem er den Schaden empfindet, zur Erkenntniss kommt, s. Apollon. II, 623. Doch, wie gesagt, man wolle weder dem Substantivum, noch dem Verbum, wo der Zusammenhang nicht auf diese Auffassung führt, sie gewaltsam aufzwingen. Dahin rechne ich z. B. Il. *Z*, 356. *Ω*, 28.

3. Ebenso hängt es von Umständen ab, ob durch die Be-

zeichnung thörichten, unrechten Handelns als Ate der Mensch entschuldigt werden soll oder im Gegentheil.

Wenn ich die ethische Aphrosyne als Unsal bezeichne, so kann ich das eben thun, um die Grösse derselben noch mehr hervorzuheben: Antig. 1257 *καὶ μὴν ὅδ' ἄναξ αὐτὸς ἐφήκει Μνῆμ' ἐπίσημον διὰ χειρὸς ἔχων, Εἰ θέμις εἰπεῖν, οὐκ ἀλλοτρίαν Ἄτην, ἀλλ' αὐτὸς ἁμαρτών.* Ich kann es aber auch thun, da wahrlich doch nicht abzusehen ist, wie ein Mensch ein Unsal sich selbst zuziehen wird, um das Unbegreifliche zu erkennen zu geben. Da wird es denn Entschuldigung, da denke ich denn daran, dass diese Unsal Alle befällt; da setze ich denn hinzu: ein Gott selbst muss das so gewollt haben, ein Gott muss mich irre geleitet haben*). Gutes und Böses geben überall die Götter, nicht nur Aeusseres, sie wirken auch auf Entschlüsse ein; allein gerade das auffallende Gute oder Böse mahnt dringender daran, an solche Einwirkung zu denken.

4. Wenn ich bisweilen mich des Wortes „Unglück“ für *ἄτη* bedient habe, so muss davon ja der Begriff des Zufälligen, der bisweilen in unserm Unglück liegt, entfernt bleiben: nur das Unglück ist gemeint, wie dort

Doch mit des Geschickes Mächten
Ist kein ew'ger Bund zu flechten,
Und das Unglück schreitet schnell.

Das Unglück als ein Schaden bringendes, Leiden bringendes, das ist der eigentliche Begriff. Aesch. Pers. 826 *ὕβρις γὰρ ἐξανθοῦσ' ἐκάρπωσεν στάχυν ἄτης, ὅθεν πάγκλαυστον ἐξαμᾷ θέρος***).

Dadurch ist es nun besonders geeignet zur Personification:

*) Bisweilen „ein böser Gott.“ Erinnys, Homer. *νῦν δὲ μέγ' ἀασάμεσθα, κακὸς δέ τις ἥπαφε δαίμων* Quint. V, 422.

**) Vollkommen richtig *πῆμα ἄτης* Soph. Ajax 363. *τὰν ἀνθρώπου ζωὰν ποικιλομήτιδες ἆται πημάτων πάσαις μεταλλάσσουσιν ὥραις* (etwa *μεταλλάσσουσι μορφαῖς*) Soph. fr. Ter. IX. *ἄτης πῆμα δυσίμερον* Apollon. IV, 4. *Ἄτη βλάπτουσ' ἀνθρώπους* Hom. *τότε δ' ὕβριος αἶσα καὶ ἄτης γίγνεται ἀργαλέη, κακὰ δ' ἀνθρώποισιν ὀπάζει* Panyas. Ath. 36. d. *βλαψίφρων ἄτη* Tryph. 411. *Κύπρις σφιν θυμοφθόρον ἔμβαλεν ἄτην* Apollon. I, 803. Denn auch bei der Uebertragung auf den Geist wird man die Stellen erst genau verstehen, wenn man es objectiv fasst, z. B.

bald als ein böser Dämon der Menschen, bald, in sofern es in verschiedenen Gestalten da ist oder hier und dort, in der Mehrheit gedacht (wozu ich die Analogien nicht erst anzuführen brauche):

Procop. bell. Vandal. p. 407 Bonn. *οὐκ ἦν οἶμαι Γώδας ὁ τὴν νῆσον ἡμῶν ἀποστήσας, ἀλλά τις ἄτη ἐξ οὐρανοῦ ἐς Βανδίλους ἐπιπεσοῦσα· σέ τε γὰρ ἐξ ἡμῶν καὶ Βανδίλων τοὺς δοκίμους ἀφελομένη ἅπαντα συλλήβδην ἐκ τοῦ Γιζερίχου οἴκου τἀγαθὰ ἥρπασε.* Plut. Alex. 3: die Magier, als (am Geburtstage Alexanders) der Dianentempel abbrannte, *τὸ περὶ τὸν νεὼν πάθος ἡγούμενοι πάθους ἑτέρου σημεῖον εἶναι διέθεον βοῶντες ἄτην ἅμα καί συμφορὰν μεγάλην τῇ Ἀσίᾳ τὴν ἡμέραν ἐκείνην τετοκέναι.* Im Quint. Sm. IV, 201 im Wettlauf ist Teukros schon Allen voran: da fällt er über einen Strauch:

> *ἀλλ' ὅτε τέρματ' ἔμελλον ἱκανέμεναι μεμαῶτες,*
> *δὴ τότε που Τεύκροιο μένος καὶ γυῖα πέδησαν*
> *ἀθάνατοι· τὸν γάρ ῥα θεὸς βάλεν ἠέ τις Ἄτη*
> *ὄζον ἐς ἀλγινόεντα βαθυρρίζοιο μυρίνης.*

So wird auch Apollon. III, 306 erfordert *ἠέ τις Ἄτη σωομένοις μεσσηγὺς ἐνέκλασεν*; Kallimach. bei Herod. *μον. λ.* 42, 28 *εἴτε μιν* (doch wohl Helena) *Ἑλλήνων χρὴ καλέειν Ἀάταν.* Eine grosse Scene lässt Nonnus die Ate spielen XI, 113 ff., wo sie, der Hera dienend, den Spielgenossen und Liebling des jungen Dionysos, den Ampelos, ersieht, da er allein einst auf den Bergen jagt und ihn beredet (*τοίῳ μειλίξατο μύθῳ*) einen wilden Stier zu besteigen: auf dem er seinen Tod findet. — In der Topographie der Unterwelt war wie ein *ἄλσος Ἐριννύων*, so ein *Ἄτης λειμών*, dies wie es scheint derjenige Ort, wo alle die menschlichen Leiden wohnten, wie sie Virgil VI, 273 aufzählt: dann von den Philosophen seit Empedokles

---

Sept. 638. *μήτε σε θυμοπληθὴς* (die zornerfüllende) *δορίμαργος ἄτα φερέτω.* Dion. Hal. Ant. Rom. VIII, 61 *Ἐκείνῳ γε οὖν ταύτας ὁ δαίμων τὰς ἀρετὰς χαρισάμενος ἑτέρας οὐκ εὐτυχεῖς κῆράς τε καὶ ἄτας προσῆψε*, unglückliche Eigenschaften, die ihm Verderben brachten. — Von den neuern Epikern gebraucht für äusseres Unglück der Halieutiker das Wort besonders häufig und zwar meistens sehr hervortretend in objectiver Bedeutung, wie z. B. wenn er die Angel *ἄτη* nennt III, 268. IV, 247. *πυρὸς βέλος*, *ἀστέρος ἄτην* u. s. w.

die Erde so genannt, und sprichwörtlich geworden „ein Jammerthal" (Walz Rhet. I, 493, 487)*). Der λόφος Ἄτης u. s. w.

Solche böse Dämonen wirken oft im Dienste hoher, strafender Gottheiten (wie, um etwa dies zu nehmen, die Keren dem Apollo folgen Oed. R. 471). Quint. Λ, 753

ἔστι Θέμις καὶ γλῶσσαν ἀναιδέα τίνυται Ἄτη,
ἥτ' αἰεὶ μερόπεσσιν ἐπ' ἄλγεσιν ἄλγος ἀέξει.

Und gerade als Rächerin der Ueberhebung, wie hier, erscheint sie in dem schönen Fragment des Rhianus Stob. T. IV, 34. Mein. S. 29, und zwar, auch darin übereinstimmend, Ζηνὶ θεῶν κρείοντι Δίκῃ τ' ἐπιῆρα φέρουσα. So wird sie gleichsam eine πάρεδρος der Ueberhebung rächenden Gottheiten und findet sich spät selbst im Kultus: s. die Inschriften im Forcellini, besonders Justitiae, Nemesi, Atis quam voverat aram Numina sancta colens Cammarius posuit**). Natürlich: denn nichts steht in der Griechen Ueberzeugung so fest, als dass Ueberhebung Unsal nach sich ziehe und erzeuge: ὕβρις ἐκάρπωσεν στάχυν ἄτας, wie wir eben bei Aeschylus lasen. Αὐθάδης τρόπος πολλάκις βλαβερὰν ἐξέλαμψεν ἄταν Pind. Diog. La. V, 48. Und so öfter gerade ἄτη verbunden mit ὕβρις, Hes. Erg. 218. Solon V, 13. XV, 35.

Wichtig ist die Personification für die Stelle Il. Κ, 391 πολλῇσιν μ' Ἄτῃσι παρὲκ νόον ἤγαγεν Ἕκτωρ. Er will sagen, es gehörte mehr als eine Ate dazu: mehr als eine Ate musste gleichsam dem Hektor helfen, dass ich durch ein so eitles Versprechen mich in solch ein gefährliches Wagestück berücken liess.

Nägelsbach ist in Behandlung der Ate so unglücklich gewesen, dass man sich wohl erlauben durfte, auch im Umriss nur die Sache wieder zur Sprache zu bringen. —

Bei den Erklärern der Tragiker ist immer noch eine Neigung sichtbar, ἄτη durch moralische Verblendung zu erklären, auch an Stellen, wo es durchaus nur, und nicht in diesem be-

*) S. Karsten zu dem Verse des Emped. Ἄτης ἂν λειμῶνα κατὰ σκότον ἠλάσκουσι p. 165—167. Sturz p. 455. Zu fehlen scheint Julian or. VII, p. 226. B.

**) Ich habe schon in der Abhandlung über Hybris auf den Irrthum aufmerksam gemacht, der Ate mit Nemesis verwechselte.

sondern Sinne, Unglück, Unsal bedeutet. — Es ist in späterer Zeit die Ate als Göttin der Verblendung ziemlich fallen gelassen. Wie das Wort in der Prosa nicht gangbar ward, so war die überwiegende Vorstellung in mancherlei Wendungen des Ausdrucks diejenige, die in dem eigentlichen Ausdruck Theoblabie (*θεοβλάβεια*) gleichsam „Geschlagensein von Gott" auch die Vorstellung sogleich erklärt.

*Μηδὲν ἄγαν σπεύδειν· καιρὸς δ' ἐπὶ πᾶσιν ἄριστος*
*ἔργμασιν ἀνθρώπων· πολλάκις εἰς ἀρετὴν*
*Σπεύδει ἀνὴρ κέρδος διζήμενος, ὅντινα δαίμων*
*Πρόφρων εἰς μεγάλην ἀμπλακίην παράγει,*
*Καί οἱ ἔθηκε δοκεῖν ἃ μὲν ᾖ κακὰ ταῦτ' ἀγάθ' εἶναι*
*Εὐμαρέως· ἃ δ' ἂν ᾖ χρήσιμα ταῦτα κακά:*

Theogn. 402. — Antig. 618. U. s. w.

## II. Richtige Benutzung einiger der ältesten religiösen Urkunden der Griechen.

Die Hesiodeischen Werke und die Homerischen Hymnen, diese so vorzüglich wichtigen Urkunden zur Einsicht in die griechische Religion, sind uns in „so fragwürdiger Gestalt“ überliefert, dass man weder den ungestörten Genuss, noch den, worauf alles ankommt, ungestörten Eindruck empfangen kann, ohne sich mit diesen Verunstaltungen ins reine gesetzt zu haben. So viel mir in dieser Beziehung über den Apollohymnus, die Einleitungen der Theogonie und den Hesiodeischen Schild deutlich geworden war, habe ich auf Anlass der Hesiodeischen Studien und der Ausgabe des Schildes (1840) von Ferdinand Ranke, der die Ueberlieferung als heil und ächt verfocht, und also gegen ihn auf folgende Weise ausgesprochen. Der Ansicht von den sechs Apollohymnen ist Schneidewin in seiner Bearbeitung des Hymnus an Apollo beigetreten. Kleine Differenzen über den genauen Schluss des einen oder andern sind nicht wesentlich.

---

Der Homerische Hymnus an Apollo beginnt mit der Darstellung, wie der erzürnte Apollo mit gespanntem Bogen in den Saal des Zeus unter die versammelten Götter tritt; alle weichen erschrocken, ausser Zeus und Leto: sie seine Mutter nimmt ihm ohne Widerstreben Bogen und Köcher ab und freut sich über ihren herrlichen Sohn. Diese Verse bis 13 sind ein kleines Gemälde der reizendsten Art und könnten für sich einen vollständigen Hymnus bilden*). Die hiernächst folgenden fünf Verse, 14—18, das *χαῖρε* der Leto, sind mit dem vor-

*) *μίμνε* das Imperf. im V. 5 ganz wie *στεῖχεν* Theogon. 10. So auch Nic. Ther. 285 *ἔχεσκεν*. Unsicher *κτίζον* Emped. I, 87 Sturz. (Karsten 160).

hergehenden weder vereinigt noch vereinbar und können, woher sie auch stammen mögen (ursprünglich scheint es der Schluss eines Hymnus an die Leto) für nichts anderes gelten als eine Interpolation. Aber auch den neunzehnten Vers πῶς τ' ἄρ σ' ὑμνήσω nach Ausscheidung der genannten Interpolation als Fortsetzung an 13 zu knüpfen, geht nicht an. Denn nachdem der Dichter ohne Verlegenheit über die Situation, die er wählen soll, angefangen und in einer bestimmten Situation ausführlich den Gott geschildert, ist die Frage ohne Verstand: wie also soll ich dich singen? Das vielmehr passt für den Anfang eines Hymnus. Die ersten dreizehn Verse können nicht nur, wie ich sagte, ein vollständiger Hymnus auf Apollo sein, sondern sie sind es wirklich: und V. 19 fängt ein zweiter an, dem nur der Anfangsvers fehlt: der Anfangsvers des ersten Hymnus kann bequem wieder dazu gelesen werden. Dieser zweite Hymnus aber geht nur bis V. 24: er ist unbedeutend, aber nicht unbedeutender als mehrere andre kleine Hymnen in dieser Homerischen Sammlung. Dagegen mit V. 25 fängt ein dritter grosser und guter Hymnus an, wie Apollo in Delos geboren und dort seine Verehrung gegründet wurde. Es fehlen auch ihm die Anfangsverse: man hat die Anfänge des ersten und des zweiten Hymnus 1 und 19 dazu zu lesen. Er geht bis 178, den bekannten und allgemein angenommenen Schluss für den Hymnus auf den Delischen Apollo. V. 179—181 eine Interpolation von drei abgerissenen Versen. — 182—206 stellen sich dar als ein vierter Hymnus, und zwar als ein Gegenstück zum ersten. Wie dort die Erscheinung des zürnenden Apollo mit dem Bogen im Saale des Zeus geschildert war, Schrecken unter den Göttern verbreitend, mit dem Abschluss, wie seine Mutter Leto über den Sohn sich freut: so hier, wie der heitere Apollo mit der Phorminx von der Erde her im Saale des Zeus erscheint, Fröhlichkeit unter den Göttern verbreitend, mit dem Abschluss, wie seine Eltern Leto und Zeus über ihren Sohn sich erfreuen. Einen oder ein paar Anfangsverse aus dem gangbaren Apparat dazu zu singen, war vermuthlich von Anfang der Aufzeichnung her dem Rhapsoden überlassen (etwa auch V. 1. 2 mit der geeigneten leichten Aenderung). — V. 207. 214 πῶς τ' ἄρ σ' ὑμνήσω — ἢ ὡς τὸ πρῶτον — haben wir dieselben Hymnenanfänge und dieselbe

Art der Aufzeichnung, wie 19. 25. V. 207—213 ist der fünfte Hymnus (durch einige ausgefallene Verse entstellt), 214 bis Schluss der grosse Hymnus auf den Pythischen Apoll, ein Gegenstück zu dem dritten Hymnus, Gründung der Apollinischen Verehrung in Pytho. Um ihn richtig zu würdigen, muss man die Keckheit beobachten, die dem Charakter des Gottes gegeben ist, mit welcher er selbst andere Gottheiten behandelt. Dies beachtet, ist die Schilderung, wie er gegen Telphusa verfährt, trefflich. Dass er so sein werde, wusste die Inselgöttin Delos (V. 67); dass er so sei, wusste aus Volksglauben oder aus eben den alten Hymnen Aeschylus, der seinem Apollo in den Eumeniden eben dies kecke Wesen verlieh.

Ist es richtig, dass wir hier eine Sammlung von Apollohymnen haben, so kann man das als eine Art Rhapsodenbrevier ansehen: man kann annehmen, die Aufzeichnung geschah anfänglich für die Rhapsoden: Anfangsverse und Schlussverse, *χαῖρε* u. s. w., wurden unordentlich geschrieben, entweder ein für allemal oder vielemal, oder auch man überliess das dem Rhapsoden, der in alter Zeit die Art der Aufzeichnung eben so gut verstand, als ihm die Ausfüllung leicht war. — Dass mehrmals in diesen Hymnen Gegenstücke vorkommen, führt wieder darauf, denn auch anderwärts tritt es uns nahe, dass schon in der ersten Entstehung dieser alten Dichtungen Anlass zu solchen Correspondenzen lag, wahrscheinlich nicht blos durch die Anregung des Gedächtnisses, sondern durch Wettgesang über denselben Gegenstand.

Mit unsern Apollohymnen vergleiche ich das Proömium der Theogonie. Man fange einmal zu lesen an V. 81, so hat man bis V. 93 einen hübschen Hymnus an die Musen über das Thema: sie verleihen den Königen die Beredsamkeit, womit sie in Rath und Gericht herrschen und Staunen und Bewunderung erregen. Wer nun nicht glauben kann, dass nach den gangbaren und angenommenen Gesetzen des Denkens und Redens das folgende damit vereinbar sei, der wird V. 94—103 einen andern Hymnus sehen über das Thema: sie verleihen dem Sänger süssen Gesang, und wo jemand traurig läge, wenn der Sänger mit der Gabe der Musen erscheint, vergisst er seinen Kummer. V. 94—97 steht mit einem wohl nicht ganz treffend gebildeten Anfangsverse und mit Schlussversen

an die Musen als vierundzwanzigster Hymnus unter den Homerischen. V. 104—115 bildeten für den, der diese Musenbelobungen der Theogonie voranschickte, einen passenden Uebergang zu dem Gedicht. Als Anfangsvers zu beiden Hymnen passt schon V. 1 des Ganzen (s. Herm. praef. hymn. XIX): vielleicht überliess man auch das dem Rhapsoden nach Belieben. Mit V. 52 beginnt ein dritter, dem Vorangehenden nicht anschliessender Hymnus an die Musen, bis 74. V. 52 sollte vielleicht Schlussvers des vorigen und Anfangsvers für diesen zugleich bedeuten. Ein anderer Anfang für diesen Hymnus scheint wenigstens nicht nothwendig: wie *ὦ δώματ' Ἀδμήτει'* und ähnliches. V. 62—67 sind Interpolation und scheinen es auch zu bleiben, wenn sie früher an einer andern Stelle sollten gestanden haben, wie Mützell meint. *αἳ τότ' ἴσαν* V. 68 heisst: damals als sie in Pieria geboren waren. V. 75—79 scheint nur eine ungeschickte Erweiterung dieses Hymnus von einem, der die Musennamen anbringen wollte. — V. 36—51 und wieder V. 1 — 35 sind zwei andere Weisen, womit die Theogonie einleitete. Das Vorderste (1—35) hat schon seinen Uebergang: für das zweite und dritte genügt V. 104, doch ist für das dritte (ich meine 52—74) auch das ganze von 104—115 noch nicht unangemessen. Die Proömien der Theogonie hatten die Gestalt von Musenhymnen (vergl. Apollon. Rhod. *ἀρχόμενος σέο, Φοῖβε, παλαιγενέων κλέα φωτῶν μνήσομαι*), einige mit einem besondern Uebergange für das Gedicht. Die beiden ersten sind offenbar gleich für ein Gedicht des folgenden Inhalts berechnet, auch vom dritten ist es nicht unwahrscheinlich: die folgenden mögen eher ursprünglich bei andern Gelegenheiten entstanden und auch anderwärts gebraucht sein: dass sie zur Einleitung in die Theogonie angewendet wurden, dafür sprechen die Uebergangsverse 105 ff. Wurden sie so gebraucht und schlossen sie dann, wie sie mussten, die andern Proömien aus, so können sie auch mit allem Recht verschiedene Recensionen des Proömiums genannt werden. Es war Anlass gegeben, dies zu erinnern.

Dies ist meine Meinung über das Proömium der Theogonie. Hr. Ranke in der erstgenannten Schrift sucht, wie die ganze Theogonie, so auch das Proömium nach der jetzigen Ueberlieferung als ganz zusammenhängend und ursprünglich zu behaupten.

Im Schilde des Hercules heisst es V. 48 ff.

ἡ δὲ θεῷ δμηθεῖσα καὶ ἀνέρι πολλὸν ἀρίστῳ
Θήβῃ ἐν ἑπταπύλῳ διδυμάονε γείνατο παῖδε,
οὐκέθ' ὁμὰ φρονέοντε, κασιγνήτω γε μὲν ἤστην,
τὸν μὲν χειρότερον, τὸν δ' αὖ μέγ' ἀμείνονα φῶτα,
δεινόν τε κρατερόν τε, βίην Ἡρακληείην,
τὸν μὲν ὑποδμηθεῖσα κελαινεφέϊ Κρονίωνι,
αὐτὰρ Ἰφικλῆ λαοσσόῳ Ἀμφιτρύωνι,
κεκριμένην γενεήν· τὸν μὲν βροτῷ ἀνδρὶ μιγεῖσα,
τὸν δὲ Διῒ Κρονίωνι, θεῶν σημάντορι πάντων.

An dieser Stelle haben schon mehrere Anstoss genommen. Wolf sagt, die Mattigkeit dieser Verse fühle jedermann. In der That scheinen sie unerträglich. Allein unser Herausgeber, wie ich sehe, rechtfertigt alles, im Wesentlichen so: „Mir scheint, sagt er, das einzelne nach dem Willen des Autors so fortzuschreiten. Zuerst erzählt er, dass Alkmene, von Jupiter und Amphitruo geschwängert, Zwillingsbrüder in Theben geboren 48. 49. Ihre Geschichte von Kindheit an zu erzählen ist nicht seine Absicht. Indem er aber ihr ganzes Leben betrachtet, erscheint ihm zuerst das wunderbar, dass sie, wiewohl Brüder, doch in Anlagen und Wesen äusserst verschieden sind. Nun in den folgenden Versen beschreibt er zuerst genauer, in wiefern sie verschieden gewesen 51, sodann nennt er sie selbst und giebt ihre Väter an, endlich in den beiden letzten Versen erklärt er die Ursache ihrer Verschiedenheit, indem er sagt, der eine sei der Sohn eines Menschen, der andere des Königs der Götter gewesen."

Hier ist zuförderst ein Fehler in der Angabe aus dem Text: „zuerst erzählt er, dass Alkmene von Jupiter und Amphitruo die Söhne geboren habe." Im Texte steht aber von „einem Gotte und Menschen," θεῷ τε καὶ ἀνέρι. Dass aber der Verfasser dies für so gleichgültig hält, hängt mit dem zusammen, was ich zweitens zu bemerken habe. Nie kann eine Stelle dadurch gerechtfertigt werden, dass man die Gedanken als zur Sache gehörig oder zu einander passend angiebt, sondern wesentlich ist es zu betrachten, nicht nur, was gesagt ist, sondern wie: erstens wie die einzelnen Gedanken ausgedrückt sind: daher nicht etwas Allgemeines als Sinn angegeben werden darf oder etwas Beliebiges, was wol auch darin liegt,

sondern das, was der Schriftsteller durch die Art seines Ausdrucks hat hervorheben wollen. Wonach z. B. zwischen Jupiter und Amphitruo und zwischen Gott und Menschen grosser Unterschied stattfinden kann. Zweitens aber, wie die einzelnen Gedanken, welche nun dem Ausdruck des Schriftstellers gemäss aufgefasst werden, verbunden sind, ob in gehöriger und zweckmässiger Reihenfolge, ob durch die richtigen sprachlichen Uebergänge. Drittens, selbst wenn alles dieses richtig gefunden wird, ob der Styl der ganzen Stelle mit dem Styl des Uebrigen übereinstimme, in Colorit, Ausdruck, Kraft, Ausführlichkeit. Daher Stellen, die an und für sich in jeder Hinsicht vortrefflich sind, dennoch als ungehörig und dem Autor fremd mit vollkommenem Rechte können behauptet werden. In unserer Stelle könnte hiernach möglicherweise auch wichtig sein, dass er nicht blos „sie selbst nennt," sondern den einen mit stark hervorhebenden Ehrenwörtern: es könnte darauf ankommen, ob es wohlgethan scheine, dass er erst ihre Verschiedenheit nennt, dann sämmtliche Namen, — und manches andere.

Zunächst muss zugegeben werden, dass, wenn die Stelle mit Vers 52 *δεινόν τε κρατερόν τε βίην Ἡρακληείην* schlösse, gar nichts würde vermisst werden. Denn durch *ἡ δὲ θεῷ δμηθεῖσα καὶ ἀνέρι πολλὸν ἀρίστῳ* ist vollkommen hinreichend angegeben, dass die Ursache ihrer gleich zu nennenden Verschiedenheit in der Verschiedenheit ihrer Väter lag; das namentliche Hervorheben des gewaltigen Herakles in dem zum Schlussvers vortrefflich geeigneten V. 52 ist um so befriedigender, da auf desselben Geburt alles hinzielte (s. V. 27—29), und der Name Iphikles, von dem eben nichts weiter als der Name zu nennen war, kann sehr wohl entbehrt werden, zumal bei so allbekannten Heroen. Wollte er den Namen Iphikles gleichwohl nennen, so ist wenigstens matt, dass er zwei Verse verbraucht, worin ausser dem Namen Iphikles nichts steht, was nicht schon gesagt wäre, matt und ungeschickt das Benehmen, wie er nach V. 52, womit er zur Höhe der Erzählung gelangt war, zu einem längst zurückgelegten Punkte wieder umkehrt, um da nebenbei noch etwas ziemlich Gleichgültiges aufzulesen.

Nun sehe ich aber, dass nach meiner Empfindung ich die

Verse bis *Ἀμφιτρύωνι* mir wohl gefallen lassen würde, wenn nur das *δεινόν τε κρατερόν τε βίην Ἡρακληείην* hinter *τὸν μὲν ὑποδμηθεῖσα κελαινεφέϊ Κρονίωνι* stände. Warum macht die Umstellung des einen Verses einen so grossen Unterschied? Weil die drei nun auch grammatisch verketteten Verse einen Bau bilden, welcher den Inbegriff des Gesagten mit noch nicht Gesagtem prägnant zusammenfasst, weil nun deutlich hervortretend Zeus noch eine Steigerung enthält gegen das vorhergehende „ein Gott," indem nun durch die Verknüpfung mit dem folgenden Verse der Gedanke sich hervorhebt: „weil er der Sohn des Zeus selbst war, darum war es nicht nur ein viel besserer als sein Bruder, sondern es war der gewaltige, starke, kraftvolle Hercules," weil nun mit dem *τὸν μέν* nicht nach der Spitze wieder umgekehrt wird wie nach etwas Vergessenem, sondern der letzte Vers *αὐτὰρ* — als nothwendige grammatische Ergänzung eintritt, die vorbereitet war und erwartet wurde, ja jetzt auch rhetorisch betrachtet den beiden vorangehenden sehr wohl als Folie dient.

Aber hätten wir auch zu solch einer Umstellung ein Recht, so würde sie uns nichts helfen — wegen der Verse 55. 56. Diese enthalten den Begriff, dass sie von verschiedenen Vätern waren, noch zweimal (im Ganzen viermal), dass der eine ein Mensch, der andere ein Gott gewesen, zum drittenmal (oder Zeus wenigstens zum zweitenmal), die Wendung mit *τὸν μέν* zum drittenmal. Doch hier deutet Hr. Ranke an, dass diese Verse doch eine Steigerung enthalten, denn hier heisse Amphitruo ein Mensch (so hiess er schon oben) und Kronion nicht blos der Wolkenversammler, sondern der Fürst aller Götter. Sagte dem alten Epiker wirklich als Epitheton des Zeus *θεῶν σημάντωρ πάντων* mehr als *κελαινεφὴς Ζεύς*, war ferner zur Geburt des Hercules dieser Zeus noch nicht geeignet, sondern nur jener: so war es Pflicht eines verständigen Autors, schon V. 53 dem Zeus seinen rechten Beinamen zu geben, und wenn auch das nöthig war, V. 54 dem Amphitruo den seinigen im Gegensatz,

*τὸν μὲν Ζηνὶ μιγεῖσα θεῶν σημάντορι πάντων,*
*αὐτὰρ Ἰφικλῆ βροτῷ ἀνέρι Ἀμφιτρύωνι.*

Solche Auseinandersetzungen sind langweilig: ich habe mich

deshalb anderwärts ihrer bis auf das spärlichste und nothwendigste enthalten: auch werden sie für den, welcher dergleichen nicht selbst lesend empfindet, schwerlich beweisende Kraft haben.

Jedoch wird Hr. Ranke vielleicht aus diesem Beispiel deutlicher sehen, was ich meine, und warum auch — mag darüber ein Wort hier eingeschaltet sein — alles, was er bisher über die Werke und Tage gesagt hat, bei mir keinen Eingang finden kann. Gesetzt, gesetzt sage ich, alles, was er darüber gesagt hat, wäre wahr und im weitesten Umfang wahr, so würde ich doch entgegnen müssen, es seien die bisherigen Beweise so angelegt, als ob jemand spräche: Sieh! hier ist ein Gesangbuch; du siehst nichts, als religiöse Gegenstände, überall ähnliche religiöse Grundsätze, du bemerkst auch eine Reihenfolge, erst Gott, dann Christus, dann Menschen zu Gott, und wie das weiter gehen mag: also siehst du, ist dieses ein zusammenhängendes Buch und von einem Verfasser.

Freilich hat Hr. R., solchen gegenüber, welche darauf das grösste Gewicht legen, hin und wieder einmal auf die Form der Darstellung einzugehen nicht umhin können. Ob dieses mit Glück geschehen? Wir wollen das erste Beispiel in den Hesiod. Studien (S. 9) darauf ansehen, über die bekannten zwei Verse vorn in den Werken und Tagen *καὶ κεραμεὺς κεραμεῖ κοτέει καὶ τέκτονι τέκτων, καὶ πτωχὸς πτωχῷ φθονέει καὶ ἀοιδὸς ἀοιδῷ*. Sie handeln, scheint es doch, vom Brodneid und haben keinen Uebergang aus dem vorhergehenden, wo der löbliche Wetteifer behandelt scheint. Und fast jedermann, wie Hr. R. selbst sagt, hat sie für unvereinbar mit dem vorangehenden gehalten. Der Hr. Verfasser dagegen „kann dies auf keine Weise zugeben:“ die Form der Darstellung sei ganz und gar dagegen. Mit *ζηλοῖ δέ τε γείτονα γείτων* werde zu einem zweiten Momente fortgeschritten, es sei sonst *μέν* (V. 23) und *δέ* (*δέ τε* ist gemeint) ganz undenkbar. — Allein das *δέ τε* hat mit dem *μέν* nichts zu thun und *δέ τε* (der geübte Leser der Epiker sollte wirklich *δέ* gar nicht hören) ist gebraucht, wie es pflegt: es wird im Fortschritt der Rede damit etwas gebracht, was nach Lage der Sache oder nach Erfahrung nun natürlich, erwartet kommt: und kann das allerdings auch ein specielles zu einem schon allgemeiner ausgedrückten sein. *Μέν* hat seinen

Gegensatz, aber nicht ausgesprochen. Der Müssige, der den Reichen sieht und dadurch Anregung erhält, der wird dadurch thätig (im Gegensatz dessen, der diese Anregung nicht hat und unthätig bleibt). Und da eifert denn ein Nachbar dem andern nach. Der Nachbar nämlich sieht es ja zunächst. „Auch in den Worten *κοτέει* und *φθονέει* wird dem nichts zu liegen scheinen, was nothwendig nach einer andern Seite führen müsste, der sich erinnert, dass das vorhergegangene *ζηλοῖ* ganz ähnlich ist, vgl. 193. 194, und dass auch die wohlthätige Göttin doch immer eine Eris und eine Tochter der Nacht bleibt und demnach nicht einen reinen sittlichen Begriff gewährt, der mit den Grundgedanken christlicher Moral eine Vergleichung aushalten könnte.“ Daran soll man sich aber nicht erinnern, weil es von dem Gedankenzuge des Dichters ganz abliegt. Soll ich etwa, wenn jemand mir eine Rose hinreicht: „welche Farbe, welcher Geruch!“ — mir die Nase zuhalten, weil ich mich erinnere, dass der schöne Geruch einen hässlichen Bruder hat? Wir finden uns augenblicklich auf das Gebiet des Spasses versetzt: recht: denn jene Zuchtlosigkeit der Gedanken — dem Spasse gehört sie an, welcher daraus seine reichlichste Nahrung zieht. In unserm Falle soll man also dabei bleiben, dass die Eris, von welcher hier die Rede ist, eine Eris ist in ganz anderer Bedeutung, Wetteifer nicht Streit, dass ihre Mutter, wenn auch die Nacht, weil es so die Mythologie für die andere Eris, welche sie früher kannte, erfunden hatte, doch diese Schwester als die ältere und viel bessere geboren hat: dass sie etwas Löbliches ist, wie es von Anfang herein in Wort und Sache dargestellt worden, wie es in *ἀγαθὴ δ' ἔρις ἥδε βροτοῖσι* wiederholt wird und in *ζηλοῖ* nicht anders ausgedrückt ist.

*σοφὸν δὲ πενίαν τ' εἰσορᾶν τὸν ὄλβιον,*
*πένητά τ' εἰς τοὺς πλουσίους ἀποβλέπειν,*
*ζηλοῦνθ' ἵν' αὐτὸν χρημάτων ἔρως ἔχῃ.*

Eur. Supp. 178.

Es ist schon manchmal gesagt worden, das Vergessen ist schwerer als das Erinnern. Wurde uns oben das Erinnern schwer, so wird es uns hier schwerer noch zu vergessen, dass *ζηλοῦν* nacheifern bedeutet, *φθονεῖν* neidisch sein, beides den Griechen ebenso verschieden und ebenso angesehen als uns.

Sollte aber hin und wieder auch von Rigoristen gesagt werden, die Nacheiferung sei doch auch eine schlimme Eigenschaft und eine Art Neid: wiewohl ganz mit Unrecht, denn der Neid zum Nacheifer gereinigt, hört auf Neid und ein Vorwurf zu sein: so gehört unser Dichter nach allem übrigen ebenso wenig zu ihnen, als er seine Eris zur Schwester des Neides gemacht hat.

Doch fast hätte ich vergessen, V. 193. 194 nachzuschlagen. Sie heissen bei der Beschreibung des letzten Menschenalters:

*ζῆλος δ' ἀνθρώποισιν ὀϊζυροῖσιν ἅπασιν*
*δυσκέλαδος κακόχαρτος ὁμαρτήσει στυγερώπης.*

Ich erkläre dies: Eifer, Ereiferung, die zum lärmenden, schadenfrohen, wildblickenden Zank führt. Aber dies bei Seite gesetzt, mag *ζῆλος*, wie Hr. R. versteht, hier *φθόνος* sein: so folgt für *ζηλόω* noch nicht einmal die Möglichkeit. Denn der Umfang der Substantiva ist oft ein ganz anderer, als der Umfang der zugehörigen Verba: leicht kann dies bei sogenannten Vocabulis mediis eintreten, und weil fortuna Glück und Unglück sein kann, deshalb bedeutet fortunare nicht auch unglücklich machen.

Ich kehre zu den oben behandelten Versen aus dem Schilde zurück. Will jemand blos V. 54, 55 auslassen und mit dem übrigen zufrieden sein, so streite ich darüber nicht weiter. Auch ich finde es erträglich: die obigen Uebelstände sind sehr gemildert. Gleichwohl giebt es noch etwas viel Besseres, was anzunehmen ich kein Hinderniss sehe. Ich schreibe die Verse so:

*ἡ δὲ θεῷ δμηθεῖσα καὶ ἀνέρι πολλὸν ἀρίστῳ*
*Θήβῃ ἐν ἑπταπύλῳ διδδυμάονε γείνατο παῖδε,*
(· *οὐκέθ' ὁμὰ φρονέοντε, κασιγνήτω γε μὲν ἤστην,*
(· *τὸν μὲν χειρότερον, τὸν δ' αὖ μέγ' ἀμείνονα φῶτα,*
*δεινόν τε κρατερόν τε, βίην Ἡρακλείην,*
— *τὸν μὲν ὑποδμηθεῖσα κελαινεφέϊ Κρονίωνι,*
— *αὐτὰρ Ἰφικλῆ λαοσσόῳ Ἀμφιτρύωνι,*
·) *κεκριμένην γενεήν· τὸν μὲν βροτῷ ἀνδρὶ μιγεῖσα,*
·) *τὸν δὲ Διὶ Κρονίωνι, θεῶν σημάντορι πάντων.*

Es war geschrieben 50. 51. 52. 55. 56 und dies bedeutete: sage entweder 50. 51. 55 oder 55. 56. 52. Die Verse 53. 54 sind Einschiebsel eines Ungeschickten, der den Namen Iphikles

noch darin haben wollte (woraus übrigens nicht folgt, dass sie nicht immer noch sehr alt sein könnten). Hr. R. wird das nicht zugeben. Zwar dass er doppelte Recensionen ausdrücklich geleugnet, ist mir wenigstens nicht erinnerlich: sichtbar aber ist überall eine Scheu sie anzuwenden. Und dennoch

ich weiss es, sie sind ewig, denn sie sind.

Gerade in unserm Gedicht ist eine Stelle, wo meiner Meinung nach zwei Recensionen auf das klarste am Tage liegen, beide unverstümmelt, durch keine Zwischenverse getrennt. Wir wollen sogleich nachsehen, was Hr. R. dazu sagt. V. 402:

(· ὡς δὲ λέοντε δύω ἀμφὶ κταμένης ἐλάφοιο
(· ἀλλήλοις κοτέοντε ἐπὶ σφέας ὁρμήσωσιν·
(· δεινὴ δέ σφ᾽ ἰαχὴ ἄραβός θ᾽ ἅμα γίγνετ᾽ ὀδόντων·
·) οἵ δ᾽ ὥστ᾽ αἰγυπιοὶ γαμψώνυχες, ἀγκυλοχεῖλαι
·) πέτρῃ ἐφ᾽ ὑψηλῇ μεγάλα κλάζοντε μαχέσθην
·) αἰγὸς ὀρεσσινόμου ἢ ἀγροτέρης ἐλάφοιο
·) πίονος, ἥν τ᾽ ἐδάμασσε βαλὼν αἰζήϊος ἀνὴρ
·) ἰῷ ἀπαὶ νευρῆς, αὐτὸς δ᾽ ἀπαλήσεται ἄλλῃ,
·) χώρου ἄϊδρις ἐών· οἵ δ᾽ ὀτραλέως ἐνόησαν,
·) ἐσσυμένως δέ οἱ ἀμφὶ μάχην δριμεῖαν ἔθεντο·
ὣς οἵ κεκλήγοντες ἐπ᾽ ἀλλήλοισιν ὄρουσαν.

Hr. R. hat hier die Anmerkung: Göttling halte 402—404 für eine andere Recension von 405—411; und setzt dann hinzu „non assentior." Es scheint also für ihn nicht die geringste Schwierigkeit zu haben: wie zwei Löwen auf einander stürmen um einen Hirsch, sie aber wie Geier kämpfen um eine Ziege oder um einen Hirsch. —

Wenn man die eigentliche Schildbeschreibung liest, so ist die Verschiedenheit des Styls im höchsten Grade auffallend und beleidigend. Die Bilder der Schlangen 163, der Eber und Löwen, Centauren und Lapithen, des Ares, der Minerva, des Götterchors, des Hafens, des Oceanus 314 sind höchst zweckmässig, verständig, symmetrisch, ohne Ueberladung, ja schlank geschrieben. Jedes neue Bild fängt mit einer neuen Zeile und mit dem leitenden *ἐν δέ* an: ferner enthalten diese Bilder keine Nachahmung des Homerischen Schildes. Denn dass der Oceanus den Rand umschliesst, wurde doch wohl gar zu natürtich Gemeingut. Von V. 237 ist nicht nur das Ganze, kriegerische und friedliche Stadt, sondern auch viel Einzelnes, Weiber auf den Thürmen, Keren in der Schlacht, Hymenäus,

Ernte, augenfällige Nachahmung des Homerischen Schildes. Nicht einmal der Eintritt dieser ganzen Gruppe ist mit ἐν δέ gemacht, nicht einmal er mit dem Anfange einer neuen Zeile. Das nun dreimal wiederkehrende ἔργα κλυτοῦ Ἡφαίστοιο, 244. 297. 313, kommt in den übrigen nicht vor. Die Schilderung der Schlacht mit den anwesenden Gottheiten, selbst wenn man noch mehr scheidet, als durch Hermann geschehen*), erscheint sei's überladen, sei's specieller in der Ausführung.

Der Charakter der friedlichen Stadt aber ist Confusion. Man entschuldige das nicht, noch weniger lobe man es, das solle die mannigfaltige Geschäftigkeit des Friedens ausdrücken. Eine solche Geschäftigkeit giebt keinen Jahrmarkt: und selbst, wenn ein Jahrmarkt zu schildern wäre, wäre es nicht die Aufgabe, dass uns Hören und Sehen vergehe, wie in der Wirklichkeit. Vielmehr auch da käme es darauf an, und hier noch weit mehr, das Gleichartige zusammenzubringen, um die Anschauung zu unterstützen und mit den geringsten Umständen einen Sinn in das Gewirre zu bringen, ferner in der Ausführung eine Symmetrie zu beobachten, damit nichts verschwinde und damit nichts Grundloses geschehe, wo meistentheils wenigstens das eine vor dem andern keinen Vorzug hat, endlich durch Gleichmässigkeit in den Uebergängen uns die natürlichsten Ruhepunkte zu gewähren und auch dadurch, wie durch alles Vorhergenannte, uns vor Unbehagen zu schützen**).

*) Als Anfrage stelle ich auf, ob nicht V. 254 in dem Singular liege, dass jede einzelne Ker ihren Mann ergriff, wie dort beschrieben ist. Ist dem so, so kann V. 258 nicht an 261 schliessen, sondern es giebt zwei Recensionen, einmal die Keren einzeln geschildert, ein andermal das Bild: alle um einen Mann streitend.

**) Als diese Stelle in der ersten Ausgabe geschrieben wurde, war sie hauptsächlich gegen Otfried Müller gedacht und gesprochen. — Der Hauptsatz, auf welchem Müller in seinem Aufsatze über den Hesiodischen Schild operirte, war unverkennbar der völlig unlogische: alle die Bilder lassen sich auf eine runde Fläche auftragen — sagen wir im besten Falle, wiewol das schon misslich wird, mit einem gewissen Parallelismus auftragen — also ist dieses Schriftstück, dieses Hesiodische überlieferte Scutum Herculis, richtig und Hermann und andere haben unrecht daran Anstoss zu nehmen. Jetzt ist Brunn in einem Aufsatze in den Schriften der Münchener Akademie eben so verfahren. Auch er

Nun aber sehe man hier. Was vor der Stadt geschieht, zerfällt in Geschäfte und in Belustigungen. Von den Belustigungen sind die gleichartigsten Reiten, Faust- und Ringkampf, Wettfahren.

Das erste steht V. 286, kein voller Vers, das zweite, nachdem dazwischen Pflügen, Ernten, Weinlese und Keltern beschrieben, V. 301, kein voller Vers in zwei Hexameter vertheilt, eintretend am Schluss des einen, dessen vorhergehender Theil dem Keltern des Weines angehört; das dritte endlich, getrennt davon durch drittehalb Verse Jagd, 305—313, sage neun vollständige Hexameter. Wie gehen, wenn ich aus andern Beleidigenden noch eins ausheben soll, bei den ländlichen Geschäften Personen und Lokal durch einander!

Vom ersten Bilde *ἐν μέσσῳ δέ* und von Perseus, die ich in dieser allgemeinen Uebersicht noch nicht erwähnt, rede ich nachher. Wir versuchen uns, so weit es gehen mag, des Einzelnen zu versichern.

Die Beschreibung der zwölf Schlangen 161, deren Köpfe vorzugsweise genannt werden, weil sie vorzugsweise und am schrecklichsten in das Auge fallen, ist nicht nur unanstössig, sondern trefflich. Warum soll an dem Krachen der Zähne irgend Anstoss zu finden sein, da bei andern Dichtern die furchtbaren Schlangen ebenso sind. Ov. Met. III, 34 triplici stant ordine dentes. Aesch. sept. 377 *μεσημβριναῖς κλαγγαῖσιν ὥς δράκων βοᾷ.* Hr. R. will *τῶν καὶ ὀδόντων μὲν καναχὴ πέλεν* auf die Gegner des Hercules beziehen, denen vor Furcht die Zähne klirren, wie Il. *K*, 394. Hr. R., der das voranstehende Bild *ἐν μέσσῳ δέ* — nicht aussondert, wie ich thun werde, sondern mitliest, durfte gewiss so nicht erklären. Denn hat man eben gelesen *τοῦ καὶ ὀδόντων μὲν πλῆτο στόμα* 144, mag dies vom Drachen oder nach der andern Lesart vom *Φόβος* gesagt sein, so kann es hier keinem Lesenden einfallen anders zu verstehen, zumal unter so viel anderm wörtlich

---

operirt auf demselben Satze und begreift nicht um was sich's handelt, weder um welche ratio, noch wie wesentlich im logischen Gang und im Styl um die oratio. Und so wird sich denn der auch namentlich dort angefochtene Hermann Deiters (De Hesiodia scuti Herculis descriptione Bonn 1858), der in seiner scharfsinnig eingehenden Schrift auf unsere Seite trat, von diesen Anfechtungen nicht berührt fühlen.

Entsprechenden. Aber auch ich bleibe bei der andern Erklärung, die bei weitem schöner ist. Je kühner und furchtbarer der Held sich bewegt, desto schreckenerregender tönen und strahlen seine Waffen. Das Krachen der Schlangenköpfe des Schildes ist dieselbe Idee, wie der flammende Helm und Panzer des Diomedes.

So viel Gutes lässt sich von dem Bilde des Drachen oder Phobos, das in der Mitte gewesen sein soll, nicht sagen, selbst wenn wir die anerkannt unsinnigen Homerischen Verse als Zusatz ansehen und nur bis 153 oder 155 für eine und für die älteste Hand, die hier gearbeitet, gelten lassen. Ungeschickt ist der nur gedachten Eris beigelegt, was dem Drachen oder Phobos gebührte, die Verse 151—153 sind eine matte Effecthascherei, genau angesehen nichts sagend. Da nun der übereinstimmende Schluss der Anfangsverse *οὔτι φατειός* und *οὔτι φατειῶν* (schon das allein würde beweisen, da es hier allein der äussersten Armuth zugeschrieben werden könnte), ferner *τοῦ καὶ ὀδόντων μὲν πλῆτο στόμα* und *τῶν καὶ ὀδόντων μὲν καναχὴ πέλεν* und der ganze Vers *οἵτινες ἀντιβίην πόλεμον Διὸς υἷι φέροιεν* (s. Hermann) überzeugen, dass eins dem andern nachgeahmt ist, so muss das *ἐν μέσσῳ δέ* — für die Nachahmung gelten, für ächt das andere in Trefflichkeit und Prägnanz des Ausdrucks den nächstfolgenden Bildern entsprechende.

Im zweiten Bilde *ἐν δὲ συῶν ἀγέλαι*, sonst so einfach und anschaulich, scheinen die Verse 173. 174 bis jetzt weder in sich sprachlich gerechtfertigt (auch *οἱ δέ* nicht ohne Schwierigkeit), noch ihr Zusammenhang mit dem folgenden Verse, denn in *κείατο τεθνηῶτες ὑπὸ βλοσυροῖσι λέουσι* das *ὑπό* örtlich zu verstehen, ist unangenehm. Was Hr. R. bemerkt, bei dem Paraphrasten fehlten die beiden Verse, dem ist nicht ganz so. Es heisst: *ἤδη γὰρ ἔκειτο ἐν αὐτοῖς λέων καὶ δύο χοῖροι ἀναιρεθέντες ὑπὸ τῶν φοβερῶν λεόντων.* Er übersetzt also das Befriedigendste, was sich ersinnen liesse:

*ἤδη γάρ σφιν ἔκειτο μέγας λίς, ἀμφὶ δὲ κάπροι*
*δοιοὶ τεθνηῶτες ὑπὸ βλοσυροῖσι λέουσι.*

Anschaulich wird geschildert, dass die Löwen einerseits, die Eber sich andrerseits zusammengeschaart hatten, nicht verein-

zelt waren, und die beiden Reihen, in deren Mitte ein Löwe und zwei Eber todt lagen, welche die gegenseitige Wuth des Angriffs vermehrten, gegen einander zogen. Aber eben diese Beschreibung passt, wenn mich nicht alles täuscht, am wenigsten zu dem, worauf Müllers Anordnung gegründet ist, dass der Dichter einen schmalen Streifen der kämpfenden Thiere gedacht, welcher im Kreise um die Mitteldrachen des Schildes herumging. Vielmehr sehe ich hier einen Parallelismus mit dem folgenden Bilde, wo auch einerseits die Centauren, andrerseits die Lapithen gereiht sich darstellen, eben an einander stürmend und sich mit ihren Waffen nahe gegen einander reckend. Je mehr wir aber den Dichter hier die Gruppen anschaulich darstellend finden, desto unglaublicher ist es, wenn die nun folgenden, Ares und Athene, entweder unter sich oder mit dem Centaurenkampfe eine Gruppe gebildet hätten, dass er es nicht durch die geringste Andeutung sollte näher gelegt haben; dass er vielmehr uns davon abgeleitet, indem er mit demselben *ἐν δέ* eintritt, das ihm bisher den Anfang neuer Bilder bedeutete. Ob er nun aber sagt, drin standen die Pferde oder drin waren sie oder drin war gemacht (208), oder auch das *ἦν*, welches uns von Anfang an den Ohren schwebt, einmal weglässt (s. Aristarch. 366), das kann in der That eben so wenig einen Unterschied machen, als wenn Homer bald sagt *ἐν δὲ ἔτευξε*, bald *ἐν δὲ ἐποίησε, ἐν δὲ ποίκιλλε.* Und was Wunder, dass auf einem Schilde, auch wenn sonst schon kriegerische Scenen gebildet sind, die beiden Kriegsgötter dargestellt waren, in kriegerischer Stellung und wie sie ans Kriegswerk schreiten, mag es nöthig sein, sich einige Krieger dabei angedeutet zu denken oder (wenn *πρυλέεσσι* für Krieger im Allgemeinen gesagt ist) auch dieses nicht einmal. Wenn Hermann meint, Athene sei hier als Friedensgöttin gedacht, so hat er wohl das *ἐπὶ δ' ᾤχετο φύλοπιν αἰνήν*, welches dem widerstreitet, übersehen: wonach in dem einen seiner Schilde wenigstens die Idee nicht nach dem Sinne des Dichters ist.

Das nächste Bild ist leider unheilbar verunstaltet durch die Verse 203. 4.

*χρυσείῃ φόρμιγγι· θεῶν δ' ἕδος ἅγνυτ' Ὄλυμπος.*
*ἐν δ' ἀγορή, περὶ δ' ὄλβος ἀπείριτος ἐστεφάνωτο.*

Es war mir unmöglich das zu verstehen. Hr. R. drückt sich nicht deutlich aus. Müller übersetzt: „dabei war Versammlung." Aber heisst denn ἀγορή eine Assemblée? Es ist ja Rathsversammlung. (Auch hymn. Cer. 92 von Voss richtig übersetzt.) Ausserdem ist ἄγνυτ' Conjectur, alte Ueberlieferung hat ἁγνὸς Ὄλυμπος. Wie die Verse auch entstanden und hierher gekommen sein mögen (s. über den zweiten Vers Hermann), sie sind nunmehr ohne allen Sinn und können nur für Interpolation gelten, es müsste ihnen denn durch eine einleuchtende Verbesserung geholfen werden, so wenig das bisher gelungen ist oder sie das Ansehen haben verdorben zu sein. (Die Worte 205. 6 θεαὶ δ' ἐξῆρχον ἀοιδῆς Μοῦσαι Πιερίδες citirt Athen. 180. d.)

Im folgenden Bilde hat Hermann V. 210. 211 die Lesart ἐφοίτων angenommen und ἀναφυσιόωντες „aufscheuchend" erklärt. Ich kann mich davon nicht überzeugen, sondern stimme Herrn R. und seinen Stellen bei, dass ἀναφυσιόωντες bedeute Wasser aufspritzend. Dann aber, wo wir auf die beiden andern Lesarten ἐφοίβων! (wozu ohne Zweifel die Glosse ἐδίωκον gehört) und ἐθοίνων, beides unbrauchbar und hinreichend von byzantinischem Gepräge, gewiesen sind, gerathen wir noch einmal in Noth. Hr. R. schlägt vor ἐθοινῶντ' oder ἐροίβδουν nach Od. μ, 104. Der letzte Vorschlag ist befremdlich: ῥοιβδεῖν vom Verschlucken einer Speise (ῥοφεῖν) wird jedem neu erscheinen. Gewiss kann ῥοιβδεῖν nur gesagt werden von einem Verschlucken mit Geräusch. Aber auch ἐθοινῶντ' wird sich bei den erhaltenen Lesarten erstens kritisch keinesweges als wahrscheinlich darstellen, sodann erhält der Rhythmus des Verses dadurch einen ganz veränderten und der Sache so unangemessenen Charakter, dass ich dem alten Dichter ihn beizulegen sehr grosses Bedenken tragen würde. Und dies wolle der Herr Verfasser nicht für etwas Geringes halten: was ich mir zu erinnern erlaube, weil er an einer andern Stelle, wo die Sache so sicher ist als irgend eine grammatische Regel, dagegen gefehlt hat. V. 373 nämlich τῶν δ' ὑπὸ σευομένων κανάχιζε πόσ' εὐρεῖα χθών schlägt er vor κανάχιζεν πᾶσα περὶ χθών. Ein so klangloser Vers, wo alles klingen soll, ist wider Sitte und Ohr der griechischen Epiker. Das ist eben so wenig möglich als πόσ' wenn es nur gerecht-

fertigt werden kann durch — *ὑφ'*, was dem Hrn. Verf. eben da begegnet ist. Ueber unsern Vers 212 ist ferner noch zu erinnern, dass das wiederholte *δελφῖνες* wenigstens bei dieser Wortstellung nicht gefällig ist, dass das *ἰχθύς* doch etwas zu viel gehört wird, und dass er Armuth verräth, indem auch bei den spritzenden Delphinen, was wohl ergiebig genug war, eben das Schnaufen der Fische wiederholt wird. Ich würde zu bemerken geben, dass vielleicht *δελφῖνες τῇ καὶ τῇ ἐθύνεον* und *ἀργύρεοι δελφῖνες ἐθύνεον* zwei verschiedene Lesarten waren, die man ungeschickt verband, wenn es nicht überhaupt ein falscher Weg wäre, immer zu fragen, wie Interpolationen entstehen, und wenn das nach den Umständen hier nicht doppelt nur ein Spiel bleiben müsste. Dass unnütze Hände in das Gedicht hineingearbeitet, davon ist 461. 364 Beweises genug. Wie unmöglich und unsinnig sie sind mit der fast allgemein überlieferten Leseart *σάκος*, ist von Hrn. R. vollständig zu V. 364 aus einander gesetzt; aber ich kann weder ihm noch Hermann beistimmen in der Annahme des *σαρκός*, welches einige geben, 364 eine einzige *διὰ δὲ μέγα σαρκὸς ἄραξα*, weil *διαράσσειν* vom Zerfleischen für alt zu halten schwer ist, und *μέγα σαρκός* für *πολύ*. Vielmehr *παντὶ μένει σπεύδων, διὰ δὲ μέγα σάκος ἄραξα* (*Πουλυδάμας ἀπάραξε σάκος* Quint. X, 217) und *διὰ δὲ μέγα σᾶκος ἄραξα δούρατι νωμήσας* sind Zusätze eines Byzantiners mit der bekannten byzantinischen Messung der doppelzeitigen Vocale. — *σᾶκος* Tzetz. Posth. 314.

Der Perseus ist specieller beschrieben als die andern Bilder, aber die Figur wird auch gleich als ein besonderes Wunderwerk angekündigt, so dass es passend und gerechtfertigt erscheint. Und gewiss ist die Beschreibung des Perseus sehr gut. Aber gegen den Schluss bei den Gorgonen sieht es anders aus: am Gürtel Schlangen, auf den Häuptern wieder Schlangen, in zwei Terminen zugezählt ohne Entschädigung, das sonderbare *Γοργείοις*. Vielleicht findet es mancher nicht unwahrscheinlich, dass schon von 228 *αὐτὸς δέ* eine Erweiterung eingetreten ist, was, wäre es aus einem Guss, vielleicht eher *αὐτὸς μέν* heissen würde. Doch mag auch die Verderbniss erst einige Verse später eintreten.

So hätten wir denn als ursprünglichen Bestand sieben

Schmuckbilder und die zwölf Schlangen und namentlich Schlangenköpfe als Schreckbilder. Die letzten denke ich am liebsten vertheilt auf dem Schilde: und da die ersten sechs Bilder einen Parallelismus zwei zu zwei zeigen, so mag man sie rings gegen einander über setzen und Perseus in die Mitte.

Eber Centauren
Ares Perseus Athene
Götter Hafen

Die Felder werden durch die Schlangen gebildet (die *κυάνεα νῶτα* 167 werden eben die *κυάνου πτύχες* 143 sein): von den Köpfen umgeben etwa sechs das Mittelfeld, je einer fällt zwischen die sechs Felder des Umkreises. Ein geschmackvoller Entwurf in dieser Art liegt vor mir. Indessen kann das auf mancherlei Weise auch anders vertheilt werden. Es könnte selbst die Mitte durch mehrere Schlangenköpfe eingenommen werden und Perseus ein siebentes Feld im Kreise zugewiesen erhalten. Will man die Einfassung der Felder durch die Schlangen nicht, so müssen die Schlangen nebst den wohlvertheilten Köpfen wie einen ganzen Schild auch ein treffliches Mittelstück füllen können. Das alles ist leicht zu denken; und sieht man es vor sich, überzeugt man sich um so mehr, dass der Beschreibung des Dichters ein jedes entspricht. Kurz, der Dichter hat darüber keine Auskunft gegeben, also hielt er's dem Hörer für gleichgültig und nicht seines Amts. Ebenso Virgil, der eine Anschauung dieser Art zu vermitteln so wenig für seine Aufgabe hält, dass er sich von Anfang herein davon lossagt und aus den Scenen der römischen Geschichte, die Vulcan der Reihe nach auf dem Schilde bildete, nur einzelne heraushebt, nach einem leicht erkennbaren historischen Grundgedanken; auch die wenigen räumlichen Ausdrücke, welche noch vorkommen, haben einen historischen Zweck. Ebenso Homer, indem er das nichts bepfählende und nichts ordnende *ἐν δέ* einführte. Schon dass diese Heroenschilde nicht für sich sind, sondern zur Erhöhung des Helden an Ehre und Glanz, zum Staunen über den göttlichen Werkmeister, musste die Dichter in mancher Beziehung ihre eigene Bahn führen; das Kunststück tritt vor das Kunstwerk, und

nichts gehört gerade so sehr dem letzteren an, als die Anordnung. Und stiegen jenen Zuhörern auch die Fragen nur auf, von denen eine in Kunstkritik geübte und getrübte Zeit sich befangen lässt? u. s. w. Wenn unser Dichter bei einer Anlage von geringerem Umfange und grösserer Einfachheit durch Parallelen, die besonders in den ersten Bildern sehr ausgeprägt sind, nachher schon immer weniger, den Formsinn ansprach, so hat er das Möglichste gethan. Weiter kümmerte das Wo ihn wenig. Die Stimmung, in welcher er dichtete, wird man missverstehen, wenn man ihn gleichsam mit dem Auge arbeitend denkt: aber nur dann wird es auffallen, ihn zu finden, wie er „fluggehobene Schwäne" auf dem Oceanus schwimmen lässt, V. 316, d. h. wie er den Begriff der stattlichen Schwäne dichterisch, nicht malerisch ausdrückt. —

---

Ich füge jetzt hinzu, was ich festhaltend an meinen frühern Bemerkungen in den quaestiones epicae gegen die Einsprüche von Köchly über einige Stellen in der Pandorageschichte der Erga gesagt habe 1859 in der Rezension über seine „akademische Vorträge und Reden". Dass, sagte ich, wir auch in dem genannten Falle eine Probe der Pisistrateer hätten, „alle diese Ueberreste so geschickt als möglich zusammenzusetzen" (S. 388) könnte ich sogleich nicht zugeben gegen mein immer wiedergekehrtes Gefühl, dass alle Zusammenfügungen in jenen beiden Gedichtkörpern der Erga und der Theogonie so ungeschickt als möglich sind und viel mehr auf unbewusste oder zu Rhapsodenzwecken gehäufte Zusammenklitterung als auf bewusste Gelehrtenarbeit („Dichtergrammatiker des Peisistratos" nennt sie der Verfasser) zurückzugehen scheinen . . . . . Ein paar Stellen nehme ich bei unserem Verfasser wahr, denen unter keiner Bedingung zugestimmt werden kann. Wenn folgende Verse überliefert sind Erga 77 ff.:

*ἐν δ' ἄρα οἱ στήθεσσι διάκτορος Ἀργειφόντης*
*ψευδεά θ' αἱμυλίους τε λόγους καὶ ἐπίκλοπον ἦθος*
*τεῦξε Διὸς βουλῇσι βαρυκτύπου, ἐν δ' ἄρα φωνὴν*
*θῆκε θεῶν κῆρυξ, ὀνόμηνε δὲ τήνδε γυναῖκα*
*Πανδώρην* —

so soll mir niemand sagen, diese Verse wären nicht unan-

stössig: es sei nicht wohl gesagt: „hinein in die Brust legte ihr der Argeiphontes verführerische Gedanken und verschmitzten Sinn, und hinein legte ihr Stimme der Götterherold," wo von selbst die Stimme als Ergänzung des Sinnes sich ergiebt, als das Organ der Unterredung, mit dem sie ihre Verführung an den Mann bringt: und obgleich von selbst, es doch noch etwas näher gelegt wird dadurch, dass der Geber hier eben noch gerade mit dem Epitheton als der Götter Herold, als Ueberreder, bezeichnet wird. Es soll mir niemand sagen, dass es nicht gerade für Hermes, den erfindsamen, den Erfinder, wenn man will insbesondere den auf die Sprache gewandten Erfinder ganz trefflich passend sei, dass gerade er ihr den Namen erfindet. Es wolle mir niemand sagen, wenn nun fortgefahren wird:

*αὐτὰρ ἐπεὶ δόλον αἰπὺν ἀμήχανον ἐξετέλεσσεν,*
*εἰς Ἐπιμηθέα πέμπε πατὴρ κλυτὸν Ἀργειφόντην —*

so müsse dazwischen nothwendig noch etwas fehlen; und das, „nachdem er den Trug vollendet" — das sei für Hephaistos passend, für den Vater Zeus nicht passend, für welchen als den, der ihn begonnen, es ganz und vortrefflich passend ist.

Aber eben so wenig wolle mir jemand sagen (S. 395, zu Erga 60 ff.), wenn Zeus den Göttern angesagt, mit welcher Eigenschaft, die ein Frauenzimmer zieren, jeder Gott sie versehen solle, und es nun heisst: „sie aber gehorchten dem Zeus Kronion," dass in den nun folgenden Versen dieser Gehorsam vor sich geht. Also z. B. wenn Aphrodite ihr soll Anmuth um das Haupt giessen (was nach einfachem poetischen Gefühl und nach der Analogie der epischen Sprache jedermann einen ganz bestimmten Sinn bietet), dass es von ihr nun heissen dürfe: „Aphrodite aber setzte ihr eine goldene Stephane auf das Haupt," welche obenein sammt ihrer wunderbaren Anmuth nicht sie gemacht, sondern Hephaistos! Da wäre sie auch ganz überflüssig! Aber noch schlimmer steht es mit Athene. Sie hat den Auftrag erhalten, sie die Weberei zu lehren. Die Erfüllung geht damit vor sich, dass sie ihr ein schönes Kleid und Schleier umlegt. Denn sie denkt also: „mein Vater Zeus beauftragt mich, dieses Frauenbild die Webekunst zu lehren. Was beabsichtigt er damit? dass sie

sich ihre Kleidung beschaffe. Da werde ich ihr lieber gleich die Kleidung umgeben, und zwar von mir gefertigte, die für immer vorhält (S. 460); so ist ihr ja das Weben überflüssig, und ich habe meines Vaters Auftrag, sie weben zu lehren, nur um so besser erfüllt.“ Nein! so lange der Vater Zeus regiert und nicht der Dinos, und so lange in dem neuen Reich die Tochter Pallas Athene nicht die erste Schwindlerin geworden, nimmermehr! — Ich weiss sehr wohl, wie ausserordentlich schwer es in dieser Zeit ist, sein Gefühl nicht zu verwirren, und wie ein jeder zuzusehen hat wie er sich dagegen schütze. Bei unserm Herrn Verf. aber wird es keine Noth haben. Denn diejenige Pallas Athene, welche ihn so ungewöhnlich freigebig mit ihren Gaben ausgestattet hat, ist jedenfalls noch die alte!

---

# Zwei Führer auf dem Gebiete des Griechenthums und der griechischen Religionsforschung.

# Georg Grote.

## I. Grote's Geschichte von Griechenland.

## 1852*).

Als Herr Georg Primrose, der Sohn eines unsterblichen Mannes, des seiner Zeit Vicarius zu Wakefield, auf die Universität Löwen kam und seine Dienste, dort für das Griechische zu wirken, angelegentlichst einer Notabilität unter den dortigen Professoren anbot, erhielt er folgende Antwort: Sehen Sie mich, junger Mann. Ich lernte niemals Griechisch und finde nicht, dass es mir jemals gefehlt. Ich habe Doctorhut und Talar ohne Griechisch; ich habe zehntausend Florens das Jahr ohne Griechisch; ich habe herzlichen Appetit ohne Griechisch; und kurz, da ich kein Griechisch verstehe, so glaube ich nicht, dass es zu etwas taugt. — Ist es Zufall, dass in dem populärsten aller englischen Romane sich diese Stelle findet von der Achtung eines Engländers für das Griechische einem Fremden gegenüber? Vielleicht weniger, als dass derselbe Verfasser, der den Engländern jenen ganz aus dem heimischen und modernen Leben geschöpften Roman gegeben, auch eine Geschichte der Griechen geschrieben hat. Denn Goldsmith, der schlechte Wirth, wurde bekanntlich aus Mangel

*) Es wird sich ja wol seitdem manches vortheilhafter für uns gestaltet haben. Ueberlege es jeder sine ira et studio. Gewiss ist leider, dass was S. 467. 468 geschrieben steht, bis jetzt wenigstens noch wörtlich richtig ist.

zu sehr verschiedenartigen schriftstellerischen Unternehmungen veranlasst; und an seiner Geschichte der Griechen soll er mit wenig Lust und mit geringer Kenntniss gearbeitet haben, so dass eine Anekdote darüber gangbar geblieben. Er hatte für eine griechische Geschichte in zwei Bänden Vorausbezahlung erhalten, nachdem der erste vollendet war. Unlustig arbeitete er am zweiten, als einst Gibbon zu ihm eintrat. „Sie sind es, rief ihm Goldsmith entgegen, den ich mir von allen Menschen eben am meisten gewünscht. Wie hiess doch der indische König, der Alexander dem Grossen so viel zu schaffen machte?“ Montezuma, sagte Gibbon spassend. Und Goldsmith soll schon dabei gewesen sein, diesen Namen an seine Stelle einzutragen. Indessen je weniger Goldsmith zu dieser Arbeit ausgerüstet war, desto mehr werden wir darauf hingewiesen, dass eine griechische Geschichte auch damals ein Gegenstand der Spekulation sein konnte. Gewiss ist es, dass die Engländer in neuerer Zeit drei mehrbändige ausführliche Geschichten von Griechenland erhalten haben, von Mitford, (dessen Werk in 11 Jahren drei Auflagen erlebte) Thirwall und Grote*), die beiden letzten dicht nach einander und die Grote'sche in demselben Augenblick, wo Macaulay die Geschichte von England schreibt, und dass für Grote's Werk, dessen erster Band 1846 erschien, schon im Jahre 1849, als er an den fünften kam, eine zweite Ausgabe der vier ersten Bände nöthig wurde. In Beziehung auf jene drei griechischen Geschichten sagt ein Berichterstatter im Quarterly-Review: „Es ist ein ermuthigender Gedanke für die, welche fürchten, unter steigendem Interesse für moderne Geschichte und moderne Wissenschaft würde das Licht der antiken Civilisation und klassischen Gelehrsamkeit erlöschen, dass ein hervorragender englischer Staatsmann sich gefunden, fähig, die dreimal erzählte Geschichte griechischer Grösse zu schreiben, und ein englisches Publicum, sie zu lesen, mit solchem Erfolg und mit solcher Theilnahme, dass schon jetzt ein grosser Theil des

---

*) A History of Greece, from the earliest Period dowm to the Accession of Philip of Macedon, 10 Bde. By George Grote. (Murray). — Es wäre wol passend, wenn Tauchnitz für Deutschland eine Stereotyp-Ausgabe veranstaltete. [Damals, 1852, geschrieben.]

Werks eine zweite Ausgabe erhalten, — dass es schon jetzt seinen Platz eingenommen als ein Text-Buch und eine Autorität in den höchsten Sitzen unserer National-erziehung."

Es braucht wol nicht erst darauf hingewiesen zu werden, dass hier alles anders ist als bei uns. Auch die letzten Worte des Reviewer, wie seltsam klingen sie uns an: „National-erziehung und eine Geschichte von Griechenland ein Textbuch und eine Autorität in den Sitzen der Nationalerziehung." Die Beschäftigung mit dem Griechischen ist bei uns freilich auf-genommen und eingeführt in den Jugendunterricht, aber dass sie nationell geworden, wer wird das sagen? Während der Knabe und Jüngling dem Griechischen obliegt, kann die Mutter es gar nicht begreifen, und der Vater sitzt schmollend daheim über das unnütze Wesen; und die Väter, welche den gebildeten Ständen angehören, im allgemeinen am allermeisten; während der Engländer bei seiner althergebrachten klassischen Erziehung — anders als der Löwener Professor — nicht zu glauben scheint, dass sie ihm jemals überflüssig gewesen. Und legen wir uns die Worte des Reviewer von dem Textbuch und der Autorität in den höchsten Sitzen der Nationalerziehung aus, so werden sie bedeuten: nachdem der junge Mann auf der Schule einen tüchtigen, unseren weichlichen Ansichten gegenüber könnte man sagen, derben Grund mit den alten Sprachen gelegt, setzt er, auf die Universität gelangt, deren Zweck zuerst ist, nicht Fachmänner sondern Gentlemen zu bilden, diese Beschäftigung fort. Unter der Leitung der Tutoren liest er die alten Geschichtschreiber, unter denen Thucydides, den Umständen gemäss, sehr im Vordergrunde steht, und die Tutoren haben den guten Blick gehabt, unter den erläuternden Hülfsmitteln für das Verständniss griechischer Verhältnisse alsbald das Grote'sche Werk für dasjenige zu erkennen, das alle bisherigen weit hinter sich lasse, und auf das man als einen trefflichen Führer jetzt überall zu recurriren habe.

Und wer sind die Verfasser jener Geschichten? Keiner ein Geschichts- oder Alterthumslehrer von Profession, sondern Mitford, ein Hampshire Squire, Parlamentsmitglied, Grote, durch seine parlamentarische Thätigkeit längst bekannt,

vermuthlich Geschäftsmann*), und der dritte, Thirwall, ein Geistlicher, jetzt Bischof von St. Davids. Gewiss ist es auch ganz anders als bei uns, dass wir in der Litteratur des Alterthums und des Griechenthums in England zwei Klassen äusserst fleissig betheiligt finden, die bei uns nicht sehr darauf aspiriren, Geistliche und Officiere. In diesem Augenblicke erscheint eine ausführliche und untersuchende griechische Litteraturgeschichte von Oberst Mure, und die jetzt beste englische Uebersetzung des Thucydides (1829), die in der That sehr lobenswerth, auch mit tüchtigen Erläuterungen versehen ist, ist von einem Geistlichen, Bloomfield. Sie ist dem Herzog von Wellington zugeeignet (bekanntlich einem Etonschüler).

Kurz die Theilnahme und die Beschäftigung mit griechischer Litteratur und Geschichte ist dort durch alle Klassen der höheren Gesellschaft ein Ingredienz der Bildung geworden. Auch ist es ganz erklärlich, dass bei Völkern, welche Verstand brauchen, Gelehrsamkeit zur Bildung wird, dass dort das grose Reservoir der Gelehrsamkeit nicht versumpft, sondern abgiebt und sich erfrischt; erklärlich, dass da, wo jeder im Leben mitarbeitet an der Geschichte, der Sinn für Geschichte belebt wird. Aber für alte Geschichte?

Sollte es denn wol mehr als natürlich sein, dass da, wo überhaupt der Sinn für Geschichte wirklich belebt ist, man sich zu Thucydides und Tacitus hingezogen findet, zwei Schriftstellern, die durch Zustände der Gesellschaft, welche sie schildern, durch die Einsicht, mit welcher sie diese Zustände begriffen, durch die Reize ihrer Einkleidung — ohne welche sie

*) Georg Grote ist geboren 1794. Seine Vorfahren stammen aus Deutschland. Sein Grossvater gründete ein Banquierhaus in Threadneedle Street, in welches unser Grote in seinem 16. Jahr als Schreiber eintrat. In seinen Mussestunden trieb er ernsthafte Studien. 1823 begann er die Vorarbeiten zu seinem Werk. 1832 wurde er von der Partei der Radicalreformer in der City zum Parlamentsmitglied gewählt, in welcher Stellung er bis 1841 verblieb. Er hat ausserdem geschrieben: eine Entgegnung auf Mackintosh' Essay on Parliamentary Reform (1821); Essentials of Parliamentary Reform; und zwei Essays über Mitford und Niebuhr. [Genaueres wusste ich damals über ihn nicht. In welchem prägnanten Sinne er Geschäftsmann, Arbeiter und thätiger Chef des Komptoirs war, ist wol überhaupt erst durch die Lebensbeschreibung bekannt geworden.]

freilich entfernte Zeiten nicht mehr fesseln könnten — förmlich dazu bestimmt scheinen, typische Schriftsteller zu sein? Wie ich das meine, habe ich durch eine Nebeneinanderstellung beider — denn sie gehören aus diesem Gesichtspunkte unzertrennlich zusammen — zu vergegenwärtigen.

Wir können uns beide von der Natur gleich ausgerüstet vorstellen; Thucydides freilich originaler. Die Zeiten, in welche sie trafen, änderten die Art ihrer Geschichtsausführung und die Stimmung ihres Innern. Beide gleich der Wahrheit zugewandte Gemüther, beide in ihrer Geschichtschreibung blos auf Geschichte im prägnanten Sinne, auf das Wesentliche gerichtet, beide gleich scharfe Menschen-Welt-Staatenbeobachter, in beiden die gleiche Virtuosität, ihre Beobachtung, auch wo es galt und traf in ewig wahre und annehmbare Gemeinplätze zu formuliren. Aber Thucydides hatte einen Stoff voll grosser und offener Bewegungen, zwei um zwei grosse Prinzipe und deren Herrschaft ringende Parteien, eine zwar durch die Parteiung selbst und sonst schon in der Sittlichkeit getrübte, aber immer Energie entwickelnde Menschheit; für sich selbst die Freiheit, sein Inneres in Schrift auszusprechen, wozu sein Genius ihn trieb; und wenn ihm die augenblicklich triumphirende Sache weniger gefiel, die Hoffnung auch eines Umschwungs.

Tacitus hatte vor sich die vollbrachte Thatsache eines ehemals in Freiheit und Energie strebenden, jetzt in Sklaverei und Ignavie gesunkenen Volkes, und seines Volkes. Mochten die Personen der Kaiser auch wechseln; es blieb mit wenig veränderten Formen immer dieselbe Sache: von oben die böse Tyrannei, mit der Unverträglichkeit gegen jede geistige oder sittliche Auszeichnung; von unten diese schon gegründete Immoralität, die in Feigheit, Hoffnungslosigkeit und gebotener Thatenlosigkeit, in Schmeichelei und Helfershelferei sich zu fristen oder zu poussiren suchte. Und auf diesem Boden geschah natürlich alles in Heimlichkeit und Verstecktheit. Man musste noch viel mehr nach Innen lauschen und gleichsam mit stethoskopischem Anlegen des Ohrs. Wenn nun im Thucydides gleichsam die Begebenheiten in grossen Wellen schlagen, die wir allerdings als ein organisches Werden durch ihn empfinden und begreifen: so lauschen wir bei Tacitus gleichsam den verborgenen kleinen Pulsen, durch welche jener Prozess

der Unterdrückung sich immer fortsetzt und unterhält, etwas verschieden nach Individualitäten und Umständen. Tacitus hat diesen Prozess vollkommen begriffen: und wie Thucydides stets für Staatsreformen, die den Parteien frei gegeneinander zu streben gestatten, der ewig richtig befundene und in ähnlichen Umständen in seiner Wahrheit jedesmal neuerkannte und verstandene Typus sein wird, so würde es in Zeiten absoluter Gewaltherrschaft Tacitus sein. Und wehe dem Zeitalter, welches den Tacitus ganz verstände. Aber Zustände wie diese — wo es schwer war nicht an Göttern und Menschen zu verzweifeln — denn wo war damals eine Aussicht zur Möglichkeit des Umschwungs? und nach wie vielen Jahrhunderten ist er gekommen? — solche Zustände mussten auch das Gemüth schwermüthig afficiren. Und diese Schwermuth des Taciteischen Gemüthes zieht fühlbar noch als ein besonderer Reiz durch seine Werke hindurch. Wie tiefe Furchen musste in ihm die Erfahrung zurückgelassen haben, sein geistiges Leben nicht aussprechen zu dürfen, und die ewig menschliche und patriotische Gesinnung, was sein Volk einst war in Thatkraft, Freiheit und Tugend! Sah er nun jetzt nur das niederschlagende Gegentheil, so mussten um so freudiger die vereinzelten Beispiele der Tugend ihm entgegentreten, und die Mittheilung derselben von höchster Wichtigkeit erscheinen, als den Glauben an die Menschheit allein noch aufrechthaltend und als ermunternde Vorbilder. Daher unter den dunkeln Bildern die erhebenden und unvergänglichen Schilderungen theils einzelner Handlungen der Art, theils der einzelnen Charaktere, die wie Thrasea und einige ähnliche mit Römersinn oder Philosophie in sittlicher Freiheit den Tod vor die Erniedrigung stellten.

Zustände wie die von Tacitus geschilderten kommen hoffentlich unter gebildeten Völkern nicht wieder vor, auch wol die Thucydideischen in diesen Formen nicht. Allein zwischen diesen Marken bewegt sich in wechselnder Gestalt und sehr verschiedener Annäherung nach der einen oder nach der andern Seite das Leben der Staatsgesellschaft immer wieder hin und her.

Ist also jene Ansicht von den beiden Schriftstellern die richtige, so wird es ganz natürlich erscheinen müssen, dass, wo der Sinn und Trieb für Verständniss der Geschichte über-

haupt rege ist, man um Tacitus und Thucydides geschäftig wird — wie das in England der Fall ist — und sich somit in der alten und in der griechischen Geschichte befindet.

Es wird aber ferner für die Theilnahme des Engländers an griechischer Geschichte in Erwägung kommen, dass örtlich ihm das Land näher liegt. Die vielfachen bekannten Veranlassungen, welche den Engländer als Colonisten oder Kaufmann, als Diplomaten, als Militär, als Reisenden in alle Theile der Welt führen, haben ihn zahlreich auch auf griechischen Boden, auf europäischen wie kleinasiatischen geführt — und an den Boden knüpft sich ja die Geschichte. Die Zahl derer, welche Griechenland mit Augen gesehen, ist selbst gross; die Reisebeschreibungen immer im Gange, die Kanäle mündlicher und schriftlicher Mittheilung unberechenbar: von den Briefen und den Erzählungen bis zu Byrons entzückenden Stanzen: die Empfänglichkeit für fremde Länder und Sitten ohne Zweifel in einem uns kaum begreiflichen Grade angeregt. Das wirkt aber zugleich auch auf die Art der Geschichtschreibung wesentlich. Bei jenen vielfachen Beziehungen und Verbindungen mit fernen Ländern ist der Umstand nicht zu vergessen, dass eine Zahl fremder Länder zugleich England selbst sind, und dem Interesse auch dadurch so viel näher gerückt werden; andere wenigstens sehr nahe in seine Politik verflochten, wie eben auch Griechenland. So ist denn die geographische Phantasie des Engländers ausserordentlich ausgeweitet und gestärkt, und dies kommt seiner Geschichtschreibung auf das Schönste zu Gute, und der antiken, wo vieles, sonst verloren, nur durch die Anschauung der Natur seine sichere unausbleibliche Ergänzung findet, nicht am wenigsten. Bei uns möchte von den Geschichtschreibern des Alterthums nur Niebuhr darin mit Engländern Aehnlichkeit haben. Niebuhr, der Sohn des grossen Reisenden, dessen Antheil und Phantasie früh durch den Vater in derselben Weise angeregt und gebildet ward, und der überdies in seinen Lebensstellungen auch noch anderweitig bis zu einem gewissen Grade die Vortheile fand, die dem Engländer zu Gute kommen. Da ich hier auf ihn geführt bin und wol nicht auf ihn zurückzukommen Gelegenheit finde, so soll des ausserordentlichen Mannes, der auch für griechische Geschichte (durch seine Vorlesungen) unter

allen Deutschen weit allein steht, an dieser Stelle mit wohlverdienten Ehren und tiefster Huldigung gedacht sein.

Jene geographische Anschauung nehme ich nun ganz besonders für Grote in Anspruch, er mag uns auf die See führen oder ins Land. Ueberall auf der See lässt er uns die Gefahren, die Längen und Kürzen der Wege, die Vortheile und Nachtheile der Küstenpunkte anschaulich ermessen. Die älteste Schifffahrtgeschichte z. B. auf dem ägäischen und namentlich mittelländischen Meer (zwar in den Hauptsachen nicht unbekannt), das Schachspiel der Griechen und Phönicier, ihr sich meiden und sich finden, ist reizend erzählt: wie die Phönicier, noch in der Homerischen Zeit auf dem ägäischen Meer sehr geschäftig, von dort vor der zunehmenden Regsamkeit der Griechen zur See sich verlieren: wie sie später auch in Sicilien von ihnen eingeholt, dies Terrain ihnen räumen; dagegen Malta ihnen bleibt. Aber im fernen Westen waren die Phönicier, an den afrikanischen Küsten fahrend, schon lange ihnen zuvorgekommen, hatten sich das Handelsmonopol in dem südlichen Spanien erworben, und auswärts am Ocean Gades (Cadix) erbaut, eine Stadt, welche gegründet vielleicht 1000 Jahr vor der christlichen Aera eine ununterbrochene Wohlfahrt und einen wesentlich unveränderten Namen länger als irgend eine Stadt in Europa behalten hat.

„Die Entfernung von Tyrus und Cadix," heisst es, „setzt in Erstaunen, und rechnen wir nach Zeit statt nach Räumen, so waren die Tyrier von ihren Tartessischen Colonisten durch einen Raum geschieden, grösser als der, welcher jetzt einen Engländer von Bombay trennt. Denn der alte Schiffer hielt sich immer längs der Küste, und Skylax rechnet 75 Tagereisen von der westlichen Nilmündung bis zur Strasse von Gibraltar: wozu noch eine ganze Zahl Tage hinzuzurechnen, um die ganze Entfernung von Tyrus und Cadix zu vergegenwärtigen." So begleiten wir nachher die Phokäer, als sie auf ihrer europäischen Seite auf eine Entdeckungsreise nach dem Peru-Tartessus ausgehen und langsam unter den Längen der Wege und den Gefahren des Meeres und der Tyrrhenischen Seeräuber vorrückend — wobei sie Marseille gründen — es endlich auch finden. Das Wagniss, die offene See in solchen Entfernungen, wie etwa von Kreta nach der afrikanischen Küste hinunter zu

durchfahren, erschien lange als ein furchtbares. Das Andenken daran hat sich noch in den Gründungssagen über Cyrene erhalten.

Endlich finden diese Griechen hier zwischen Nil und grosser Syrte, nachdem sie in dem ihnen ganz unbekannten Libyen erst auf mehreren falschen Stellen sich gesetzt, die ihren Erwartungen nicht entsprachen — eine vorzüglich günstige Stelle, wohin sie durch einen Eingebornen sollen geleitet sein mit dem Ausdruck: Hier, Männer von Hellas, ist der Platz für Euch zu wohnen, denn hier ist der Himmel durchbohrt. Sie gründen hier das so blühend gewordene Cyrene. Den Wohlstand und die Blüthe dieses Ortes sehen wir bei Grote gleichsam aus dem Boden erwachsen.

Die Stadt lag ungefähr zwei deutsche Meilen von der See und hatte einen geschützten Hafen, Apollonia genannt, später selbst eine ansehnliche Stadt. Cyrene lag ungefähr 1800 Fuss über dem Niveau des mittelländischen Meeres, von welchem her es einen schönen Anblick gewährte, und deutlich zu sehen war auf dem Rande einer Hügelreihe, welche durch allmähliche Terrassen sich nach dem Hafen senkte. Der Boden unmittelbar umher, theils kalkig, theils sandig, ist nach der Beschreibung des Capitän Beechey (Expedition zur Erforschung der Nordküste von Afrika. London 1828) von einer kräftigen Vegetation und merkwürdiger Fruchtbarkeit, wiewol die Alten es in dieser Beziehung z. B. doch hinter Hesperides (jetzt Bengazi) zurückstellen. Allein ausser der immer strömenden Quelle des Apollo waren die reichlichen periodischen Regengüsse (welche, angezogen durch die bedeutenden Anhöhen ringsum, den Ausdruck des durchbohrten Himmels rechtfertigen) unter einer afrikanischen Sonne selbst von noch grösserer Wichtigkeit, als ausnehmende Fruchtbarkeit des Bodens. Die Seegegend nahe bei Cyrene und bei Hesperides (einer Colonie von Cyrene) brachte Wein, Oel und Korn hervor, während der ausgedehnte District zwischen diesen Städten, bestehend aus abwechselnden Bergen, Wald und Ebene, ausserordentlich für Weide und Viehzucht geeignet war.

Die grosse Verschiedenheit des Klima's, wie der Reifezeit an der Küste, dem niedern Hügel und dem höhern Berge innerhalb eines kleinen Bereichs, so dass die Ernte immerfort

im Gange war, und die frischen Erzeugnisse des Bodens einkamen während 8 Monaten des Jahres — nebst dem Monopol der kostbaren Pflanze Silphium, die nirgends als in der Gegend von Cyrene wuchs, deren Blätter ein Nahrungsmittel für das Vieh, der Stengel für Menschen abgab, während nach dem aus der Wurzel gezogenen Saft zur Speisebereitung und als Medicament der Begehr in Italien und Griechenland sehr stark war — dies alles führte zu dem reissend schnellen Emporblühen von Cyrene, trotz ernsthafter und wiederholter politischer Unruhen.

Allein es war nicht nur die Eigenthümlichkeit des Bodens, welcher das Gedeihen von Cyrene beförderte. Isokrates preist die wohlgewählte Lage dieser Colonie, weil sie mitten unter Eingeborenen lag, welche zur Unterwerfung geneigt waren. Von den Umständen nun, welche die eingeborenen Libyschen Nomadenstämme („die nicht die kühne Zähigkeit der Sitten hatten, welche der Mohamedanismus den Arabern heutigen Tages aufgedrückt") in ein friedliches und Abhängigkeitsverhältniss zu den griechischen Ansiedlern setzten und bis zu einem gewissen Grade eine Verschmelzung der Sitten und Charaktere herbeiführten, wird demnächst ausführlich und trefflich gehandelt. Es mag noch folgende Stelle hier stehen: „das innere Land, das sich westwärts von Aegypten zwischen dem 30. und 31. Breitengrade bis zur grossen Syrte streckt, ist grossentheils niedrig und sandig, im Ganzen baumlos, gewährt jedoch an manchen Stellen Wasser, Futter und fruchtbaren Boden. Aber die nördlich davon gelegene Gegend am Meer zwischen dem Meerbusen von Bomba und Bengazi ist von ganz verschiedenem Charakter, bedeckt mit Bergen von ansehnlicher Höhe, die ihren höchsten Punkt nahe bei Cyrene erreichen, untermischt mit fruchtbaren Ebenen und Thälern, zerrissen häufig durch Klüfte, welche die Winterströme in die See führen, und keinen Theil des Jahres ohne Wasser. Dieser letzte Vortheil bewirkt es, dass sie jetzt jeden Sommer von den Beduinenarabern besucht werden, welche zu der unerschöpflichen Apolloquelle und andern Punkten der Berggegend von Cyrene bis Bengazi zusammenströmen, wenn ihr Vorrath an Wasser oder Futter im Innern ihnen ausgeht (diese heutigen Zustände werden durch eine malerische Stelle aus Beechey's

Expedition erläutert); und derselbe Umstand muss in alter Zeit gewirkt haben, die Nomadenlibyer in Abhängigkeit von Cyrene zu halten. — Es wird auch die einheimische vortreffliche Pferderace dieser Libyschen Nomaden nicht vergessen: diese Pferde waren es, denen die Fürsten und Magnaten von Cyrene (und Barka) ihre auch von Pindar gefeierten Siege in den grossen Wagenspielen von Griechenland verdankten. —

Doch zu einem andern Moment, welches den Engländer mit Verständniss und Interesse in die griechische Geschichte führt. Es ist die Analogie heimischer Institutionen: Staatsberedtsamkeit, geschworne Gerichte, freie Diskussion, Seereisen und Colonisation und anderes.

Der Engländer, ähnlichen Institutionen und Ereignissen immer gegenüberstehend, fasst alles viel mehr mit dem staatsmännischen Sinn auf. Uns wird Demosthenes doch immer zuerst ein Schriftsteller sein, ihm ist er gleich ein Staatsmann in einer Verfassung, wo wie in der seinigen der Staatsmann durch das Organ der Beredtsamkeit auf Massen zu wirken hat. Und er sieht bald auch die speciellen Analogien. Demosthenes Beredtsamkeit wird von Macaulay einmal mit der von Fox verglichen; beider Charakter ist, wie er sagt, Vernunft, gleichsam rothglühend gemacht durch Leidenschaft. Und doch war hierin immer noch viel zu thun. Der griechischen Geschichte gegenüber sich auf den staatsmännischen und politischen Standpunkt zu stellen, ist vielleicht schwieriger, als bei den meisten andern Völkern, denn in der That die griechische Geschichte ist fabelhaft, ohne doch eine Fabel zu sein. Schon dass Griechenland nicht jene hellenische Halbinsel ist, sondern dass wir es finden — um mich des Ausdrucks der Engländer zu bedienen — von Marseille bis Trapezunt, ist romantisch ohne Roman zu sein, und dazu die rasche rüstige Aufeinanderfolge ihrer Unternehmungen, als diese colonisirende Thätigkeit plötzlich erwachte. Sodann die gänzliche Vernichtung des ersten persischen Zuges durch eine einzige Landschlacht, von dieser Seite blos gefochten von Atheniensern und wenigen Platäensern, die hierauf mit Blitzesschnelle entstehende attische Kriegsseemacht, so dass sie dem zweiten Perserzuge gegenüber nach 10 Jahren mit einer Kriegsflotte von 200 Schiffen dastehen. Ferner das fabelhafte Emporwachsen der Stadt Athen aus

einem verwüsteten Boden mit den meilenlangen, Stadt und Hafen zu einer Stadt verfestigenden Mauerbauten, und ihrer Seeherrschaft, die Verwandlung, um mich wieder eines Ausdrucks von Grote zu bedienen, des ägäischen Meeres in einen attischen Binnensee; das alles verleitet, so thöricht es ist, zu der Vorstellung, man habe ein Epos vor sich. Dazu etwa, diesen beweglichen Elementen gegenüber, das fortdauernde Hineinragen der spartanischen Verfassung und Art, mit der eigenthümlichen archaistischen, scheinbar bisweilen naiven Färbung. Dann aber leiten auch die Quellen irre. Schon Herodot, zuverlässig wie kein anderer, wo er seine Anschauungen berichtet, muss doch, wo er den Kritiker macht, mit Vorsicht benutzt werden — dann freilich kommt der vollendete Thucydides mit dem vollkommenen diplomatischen und politisch-psychologischen Blick — aber da steht gleich Aristophanes dagegen, der die wundervollsten Geschichtchen vorträgt, die das Lustigste wären, was man sich denken kann, wenn die Benutzung derselben als historische Wahrheiten nicht noch lustiger wäre. In allen diesen Punkten, Kritik wie staatsmännischer Auffassung, war immer noch ausserordentlich viel zu thun, und die Fortschritte hierin durch Grote sind ausnehmend gross, und Neues und Treffendes überall zu finden.

Ich hoffe, dass folgende Stelle über den viel verhandelten Ostracismus sehr geeignet sein wird, dies ins Licht zu setzen. Das Beste bisher hatte wol Niebuhr in den Vorlesungen gesagt (Bd. I. S. 401). „In Athen, sagt dieser, bestand damals dasselbe Recht, das im Mittelalter, namentlich in Italien, dem Volke zustand, dass mächtige Bürger, die sich über alle anderen Bürger erhoben, verbannt werden konnten, ohne dass sie Verbrecher zu sein brauchten. Dieses Recht findet sich in den Statuten mancher italienischen Stadt im Mittelalter; so ist z. B. in den Statuten von Tivoli, die ich gefunden habe, die Befugniss der Stadt anerkannt, ohne Verbrechen denjenigen Bürger zu verbannen, der gefährlich scheint. Das war aber auch ein altes griechisches Recht. Man kann nicht läugnen, dass dies ein hartes Recht war, aber in kleinen Republiken, wo Revolutionen so leicht möglich waren, war es gewiss eine wohlthätige Einrichtung, und es ist eben eine von den harten Bedingungen der Vorzüge kleiner Republiken.“ So

Niebuhr. Um die folgende Darstellung Grote's zu verstehen, wird man sich erinnern, dass die freie Wirksamkeit der Solonischen Verfassung durch die Bestrebungen der Parteihäupter wieder gehemmt worden war, dass nach Vertreibung der Pisistratiden Klisthenes die freie Verfassung erweitert — und diese zweite Schöpfung gegen ähnliche Unternehmungen, wie man bei der Solonischen sie erlebt, und gegen Umsturz sicher zu stellen, führt er den Ostracismus ein. Nun spricht Grote also: „Es war nöthig in der Masse zu schaffen und durch sie den leitenden ehrgeizigen Parteihäuptern aufzuzwingen das seltene und schwer zu erzeugende Gefühl, das wir eine constitutionelle Moral nennen möchten, eine allesübersteigende Ehrfurcht für die Formen der Constitution, eine Achtung, die Gehorsam aufzwingt gegen die Autoritäten, welche unter und innerhalb dieser Formen handeln, und doch verbunden mit der Gewohnheit freier Rede, nur der bestimmten gesetzlichen Controle unterworfenen Handelns, und unbeschränkter Kritik über jene Autoritäten in allen ihren öffentlichen Handlungen; verbunden ferner mit dem vollkommenen Vertrauen in der Brust eines jeden Bürgers, mitten unter den Bitterkeiten des Parteienstreites, dass die Formen der Constitution in den Augen seiner Opponenten nicht weniger heilig sein würden, als in seinen eigenen. Diese Coexistenz von Freiheit und selbst auferlegter Beschränkung — von Gehorsam gegen die Autoritäten mit unbegrenzter Kritik über die Personen, welche sie ausüben — dürfte gefunden werden eben sowol in der Aristokratie von England seit etwa 1688, als in der Demokratie der vereinigten amerikanischen Staaten: und weil wir damit vertraut sind, sind wir geneigt, es als ein natürliches Gefühl vorauszusetzen: und doch, urtheilt man nach der Erfahrung der Geschichte, so scheint selten ein Gefühl in einem Gemeinwesen schwerer zu gründen und auszubreiten. Betrachten wir nur, wie unvollkommen es bis auf den heutigen Tag in den Schweizer Kantonen vorhanden ist, und die vielfachen Gewaltsamkeiten der ersten französischen Revolution können unter manchen anderen Lehren die verhängnissvollen Wirkungen darthun, welche aus der Abwesenheit desselben selbst unter einem Volke hervorgehen, das auf so hoher Stufe der Intelligenz steht. Allein die Ausbreitung einer solchen constitutionellen

Moral, nicht nur unter der Majorität eines Gemeinwesens, sondern unter der Gesammtheit, ist die unumgängliche Bedingung eines zugleich freien und friedlichen Regiments, da sogar eine kräftige und hartnäckige Minorität die Wirksamkeit freier Institutionen hemmen kann, ohne stark genug zu sein, das Uebergewicht für sich selbst zu gewinnen. Nichts weniger als Einmüthigkeit, oder eine so überwiegende Majorität, dass sie der Uebereinstimmung gleich kommt, in dem Kardinalpunkt der Achtung gegen die constitutionellen Formen, selbst bei denen, welche nicht in allen Stücken mit ihnen zufrieden sind, kann die Aufregung politischer Leidenschaft unblutig machen, und doch alle Autorität im Staat der vollen Freiheit friedlicher Kritik unterwerfen.

Zur Zeit des Klisthenes hatte eine solche constitutionelle Moral, wenn sie überhaupt irgendwo vorhanden war, gewiss keine Stätte in Athen: und die erste Begründung derselben in irgend einer Staatsgesellschaft muss als ein interessantes historisches Factum angesehen werden. Durch den Geist seiner Reformen — auf der Basis der Gleichheit und Popularität und umfassend weit über die bisherige Erfahrung der Athener — sicherte er die herzliche Anhänglichkeit der grossen Bürgermasse: aber von der ersten Generation der leitenden Staatsmänner unter der erst entstehenden Demokratie, und mit Präcedenzen, wie die, auf welche sie zurückzuschauen hatten, konnten keine selbstauferlegten Beschränkungen des Ehrgeizes erwartet werden: und die Aufgabe war, jeden vorweg von der Ueberschreitung dieser Grenzen fern zu halten und der Nothwendigkeit vorzubeugen, ihn hinterher niederzuwerfen unter all dem Blutvergiessen und der Reaction, mit welcher die freie Wirksamkeit der Constitution wenigstens suspendirt, wenn nicht unwiderruflich vernichtet zu werden in Gefahr stand. Wer einen Einfluss zu gewinnen vermochte, der ihn unter demokratischen Formen gefährlich machte, musste offen genug vor den Augen des Publikums stehen, um zur Beurtheilung seines Charakters und seiner Zwecke mehr als einen vernünftigen Grund und Anhaltspunkt zu gewähren: und die Sicherheit, welche die Vorsicht des Klisthenes schuf, war, über seine zu vermuthende Zukunft einfach und gerade an das directe Urtheil der Bürger zu appelliren, damit sie nicht zu lange

zwischen zwei furchtbaren politischen Nebenbuhlern sich unentschieden halten sollten. — Klisthenes incorporirte der Constitution selbst das Prinzip des „Sondergesetzes“ (Privilegium im römischen Sinne), doch nur unter solennen und festbestimmten Formen mit voller vorgängiger Oeffentlichkeit und Discussion und unter dem directen geheimen Votum eines ansehnlichen Theils der Bürgerschaft. „Kein Gesetz,“ hiess es, „soll gemacht werden gegen einen einzelnen Bürger, es müsste denn so beschlossen werden von 6000 Bürgern in geheimer Abstimmung.“ Dies war das allgemeine Prinzip der Constitution, unter dem der Ostracismus nur ein besonderer Fall war. Bevor ein Votum über den Ostracismus erfolgen konnte, musste eine Verhandlung im Senat und eine Volksversammlung stattfinden, es zu rechtfertigen. In der sechsten Prytanie jedes Jahres besprachen und entschieden sich diese beiden Körperschaften, ob der Zustand der Republik so drohend sei, um zu einer solchen exceptionellen Massregel zu schreiten. Fiel ihre Entscheidung bejahend aus, so wurde ein Tag bestimmt, der Platz der Volksversammlung wurde rings abgeschlossen, mit zehn Eingängen für die Bürger jeder der zehn Tribus, und zehn besonderen Urnen für die abzugebenden Stimmen: es war in diesem Falle eine Muschel oder Scherbe mit dem darauf geschriebenen Namen, den jeder Bürger für die Verbannung bestimmte. Mit Tagesschluss wurde die Zahl der Vota gezählt, und wenn 6000 Vota gegen ein und dieselbe Person sich abgegeben fanden, wurde diese ostracisirt, wo nicht, war das Verfahren ohne weitere Folgen. Zehn Tage wurden ihm zugestanden, seine Angelegenheiten zu ordnen; dann musste er Attika verlassen auf zehn Jahre, behielt aber sein Vermögen und war keiner sonstigen Strafbelästigung unterworfen.

Es war zu Athen nicht Maxime, den Irrthümern des Volks dadurch zu entgehen, dass man die verschiedenen Irrthümer und finstern Interessen der ausser dem Volke stehenden oder privilegirten Minorität anrief: und ein dritter Weg war nicht offen, da die Grundsätze einer repräsentativen Regierung unbekannt, auch für sehr kleine Gemeinwesen in der That nicht wohl anwendbar waren. Ueber das Urtheil des Volkes hinaus (dies war das Gefühl der Athener) gab es keine Appellation, und ihre grosse Sorge war, den freien Ausspruch dieses Ur-

theils mit den besten Garantien für seine Richtigkeit und den besten Präservativen gegen Uebertreibung, Leidenschaft und Corruption der Einzelnen zu umgeben. Mittel für ein gutes Regiment, die auf diesem Wege nicht gefunden werden konnten, konnten ihrer Ansicht nach überhaupt nicht gefunden werden. Ich werde die Athenischen Massnahmen für diese Punkte ausführlicher erläutern, wenn ich auf die Wirkungen ihrer reifen Demokratie zu sprechen komme; indessen wird sich in Beziehung auf dieses grosse Schutzmittel für die entstehende Demokratie, den Ostracismus, ergeben, dass die von Klisthenes ersonnenen Garantien, um den Spruch in Wirksamkeit zu setzen gegen die wirklich gefährlichen Männer, und gegen sonst Niemand, von nicht weniger Voraussicht als Patriotismus zeugen. Der Hauptgegenstand war, das Votum zu einem Ausdruck bedachter öffentlicher Empfindung zu machen zum Unterschied von blosser faktioser Antipathie: das bedeutende Minimum der nothwendigen Stimmen (ein Viertel der ganzen Bürgerbevölkerung) konnte diese Wirkung schon im hohen Grade sichern — um so mehr, da jedes Votum insgeheim abgegeben, unzweideutig für den Ausdruck einer ächten und unabhängigen Meinung zählte. Ferner Klisthenes gestattete nicht, dass das Verfahren zum Ostracismus eröffnet werde gegen einen einzelnen Bürger insbesondere. Wenn einmal überhaupt eröffnet, war Jedermann ohne Ausnahme dem Spruch unterworfen, so dass die Freunde des Themistokles es nicht gegen Aristides anrufen konnten, noch die Freunde des Letztern gegen den Erstern, ohne ihren eigenen Führer der Chance der Verbannung auszusetzen. Demnach war es wahrscheinlich, dass man überhaupt es nicht hervorrufen würde, bis die Erbitterung so weit gekommen war, beide Parteien gegen diese Chance unempfindlich zu machen — eine entschiedene Weisung, dass die tödtliche Feindseligkeit im Werden war, deren Ausbruch der Ostracismus zuvorkommen sollte. Und selbst dann konnte es nicht ins Werk gesetzt werden, ohne dass die Situation aufgewiesen war, um den ruhigen Theil des Senats und der Volksversammlung zu gewinnen — und endlich nach alle dem konnte die Volksversammlung selbst nicht die Ausweisung verfügen, sondern ein künftiger Tag wurde anberaumt, und die ganze Körperschaft der Bürger wurde feierlich

zum Votum eingeladen. Auf diese Art waren die Vorsichtsmassregeln genommen, nicht nur den Ostracismus wirksam zu machen für den Schutz der Constitution, sondern auch seiner Anwendung zu andern Zwecken entgegen zu treten: und wir müssen nicht vergessen, dass er seinen schützenden Einfluss nicht nur bei den Gelegenheiten übte, wo er wirklich angewendet wurde, sondern schon durch das blosse Bewusstsein, dass er angewendet werden könne und durch die hemmende Wirkung, welche dieses Bewusstsein auf den Gang der leitenden Männer ausübte. Ferner der Ostracismus, wiewol wesentlich von exceptioneller Natur, war als eine Exception festgestellt und auch begrenzt durch die Constitution selbst; so dass der Bürger, wenn er sein Votum gab, in keiner Weise von der Constitution wich, oder seine Achtung vor derselben verlor. Die Frage, die ihm gestellt war: „ist Jemand da, der eurer Ansicht nach lebensgefährlich für den Staat ist? und wenn, wer?“ wiewol weit gefasst, war doch direct und gesetzlich vorgelegt. Wäre kein Ostracismus gewesen, so würde sie wahrscheinlich indirect und ungesetzlich aufgestellt worden sein, bei Gelegenheit irgend einer Specialanklage gegen ein verdächtiges politisches Parteihaupt, vor einem Gerichtshofe: eine Verdrehung, die alles Bedenkliche des Ostracismus in sich schliesst, ohne seine schützenden Wohlthaten.“

Hierauf wird ausgeführt, wie in den ersten neunzig Jahren der Republik der Ostracismus, und zwar immer seltener, zur Anwendung kam, nachher mit dem zunehmenden Sicherheitsgefühl für die Constitution verlor er seinen Halt in den Gemüthern und kam nicht weiter zur Anwendung. Die Härte der Massregel wird mit den Verbannungen von Kronprätendenten und ihrer Familien, wenigstens so lange man noch einen Anhang fürchtet, wie sie aus England und Frankreich bekannt sind, verglichen.

Doch der grösste Vorzug und gewiss gegen Alles, was Deutsche über alte Geschichte geschrieben haben — Niebuhr nicht ausgenommen — ein ganz specifischer, ist noch zu erwähnen. Es ist unter diesen englischen Geschichtschreibern wenigstens wirksam eine grossartige Ansicht von alter Geschichte als eines Continuums, und zwar einer continuirlichen Culturgeschichte. In unseren Köpfen — das wird sich Nie-

mand verhehlen — liegen neuere Geschichte und Geschichte der alten Völker meistens in weiter Kluft auseinander. Das Entgegengesetzte tritt nicht leicht auf eine ausgeprägtere Weise entgegen — und in Grote findet man es wieder — als bei Macaulay, namentlich in den Essay's. Geschichte ist Culturgeschichte und als solche ein Continuum; denn die menschliche Cultur beginnt eben nicht an einem beliebigen Punkte, sondern am Anfange ihres Beginnens. Der Gedanke, die Institution, die Literaturform, einmal erfunden und vorgebildet — sie wirken fort und fort, oft in alle Zukunft. Einem gebildeten Deutschen würde es doch höchstens als eine Barbarei erscheinen, griechische Geschichte als etwas Fernliegendes zu betrachten: Macaulay würde es gar nicht begreifen.

Macaulay — ich will es ganz populär durch ein Beispiel aussprechen, das aber für ihn vollkommen richtig ist — Macaulay hat die Anschauung, wie vermuthlich er keine Geschichte schreiben würde, wenn Herodot und, der wieder nur nach dem Vorgänger Herodot sein konnte, Thucydides nicht gewesen wären: — oder wenn der Perserkrieg nicht gewesen wäre, durch welchen verhütet wurde, dass Europa nicht ein orientalisches Barbarenland geworden: oder wenn Perikles nicht gewesen wäre, der dem Athenischen Genius jene Freiheit der Entwickelung gab, in der eine unübersehbare Masse wissenschaftlicher, staatlicher, künstlerischer Gedanken entsprangen und sich formten, in Charakteren, in Schriftwerken: die tausend Fäden, welche von den Griechen angesponnen und sichtbar oder unsichtbar sich durch alle Jahrhunderte fortleiten, es ist die längste bisherige Telegraphenlinie und die wichtigste.

Dies ist Macaulay's Anschauung. Anschauung sage ich, denn das weiss auch mancher Historiker bei uns: Macaulay hat es erlebt und empfunden. Dass dieser geschilderte Eindruck, den man aus mehrfachen Stellen seiner Versuche davon trägt, der richtige ist, wird durch keine seiner Abhandlungen mehr bestätigt, als durch die Recension von Mitford's Geschichte von Griechenland. Diese enthält eine enthusiastische Schilderung der Athenischen Litteratur. Jenes Fortwirken aber ist der durchgehende und deutlich ausgesprochene Gesichtspunkt, aus dem sie geschrieben. Z. B.: „Alle Triumphe der Wahrheit und des Genius über Vorurtheil und Gewalt in

jedem Lande und in jedem Zeitalter waren die Triumphe von Athen. Wo je wenige grosse Geister sich gestellt haben gegen Gewalt und Betrug in der Sache der Freiheit und Vernunft, war der Geist Athens mitten unter ihnen, begeisternd, ermuthigend, tröstend: bei der einsamen Lampe des Erasmus, bei dem rastlosen Bette des Pascal, auf der Tribune des Mirabeau, in der Zelle des Galilei“ — Oder:

„Ihr Geist ist es in Wahrheit, der zur Erscheinung kommt an der Barre, im Senat, im Schlachtfelde, in den Schulen der Philosophie.“

Es kommt vor der Hand nicht darauf an, was Jemand davon halten mag, sondern nur, dass diese Geschichtsanschauung, die Grote eben so hat, äusserst erläuternd ist für den gleichmässigen Antheil, die gleichmässige Bearbeitung der neuesten wie der ältesten Geschichte, und namentlich des grössten und ältesten europäischen Culturvolkes — und auch, dass sie aller Geschichtschreibung ein besonderes Colorit geben muss.

So ist es in Grote; alte Geschichte Griechenlands schreibt er als Culturgeschichte der Menschheit, in dieser History of Greece lesen wir überall history of mankind. Da ist denn nun die Geschichte in ewiger allmählicher Bewegung, wie ein Pleorama zieht sie an uns vorüber. Aber an bedeutenden Culturstufen verweilt unser Cicerone länger mit uns; er lässt uns einen Vorblick in die Fortwirkung thun, und klärt uns auf über ihren Werth.

Was es zu bedeuten habe, dass Sokrates die Menschen zuerst in die Werkstätte ihres Innern führte, zuerst es den Gelehrten wie den Laien zum Bewusstsein brachte, dass sie immerfort mit Begriffen umgehn, die sie nicht verstehn, wie über seine unvergängliche Ueberweisungsmethode wird sehr interessant gehandelt — und unter höchst frappanten Vergleichungen mit Baco: abgeschlossen wird dann dieser Gegenstand also: „Es giebt wenige Menschen, deren Geist nicht mehr oder weniger in dem Zustande unaufgeklärter Begriffe wäre, welchem Sokrates den Krieg erklärte: es giebt keinen Menschen, dessen Begriffe nicht anfänglich zusammengebracht wären durch zufällige, ungeprüfte, unbewusste, unbegründete Association, welche auf halb vergessenen Einzelheiten ruht,

Auseinanderliegendes oder Unverträgliches verschmilzt und in seinem Geiste alte und vertraute Phrasen und orakelartige Voraussetzungen zurücklässt, von denen er sich niemals Rechenschaft gegeben: es giebt keinen Menschen, der, wenn er zu einer energischen und fruchtbaren wissenschaftlichen Thätigkeit bestimmt ist, es nicht als einen nothwendigen Theil der Selbsterziehung empfunden hätte, diese alten Verwickelungen seines Innern auseinanderzubrechen, zu entwirren, zu analysiren und zu reconstruiren: und der sich nicht genöthigt gefunden, dies durch seine eigene lahme und einsame Anstrengung zu thun, seit der Riese des dialektischen Elenchus nicht ferner auf dem Marktplatze steht, ihm Stachel und Hülfe zu leihen."

Man wird sich überrascht finden, nachdem Solons Massnahmen dargelegt worden, die zum Theil noch barbarischen Schuld- und Geldverhältnisse in Attika zu ordnen, sich plötzlich in eine Geschichte der Ansichten über Geldausleihungen auf Interessen geführt zu sehen: wie auf einer gewissen frühern Stufe der menschlichen Gesellschaft — den obwaltenden Umständen ganz gemäss — jedes Ausleihen von Geld auf Interessen verhasst ist, und als Wucher betrachtet wird. Der jüdische Gesetzgeber verbot es; der muhamedanische gleichfalls; und die griechischen Philosophen halten für ihre Staatsideale an dieser Ansicht fest. Hingegen der industrielle Sinn der Nation brachte die Praxis seit Solon in ununterbrochene Aufnahme, und zwar ohne einen bestimmten Zinsfuss gesetzlich festzustellen — während wir schon in Rom z. B. die Tribunen wiederholt auf Feststellung niedrigerer Zinsfusse dringen sehen; ja sogar einmal ein Vorschlag derselben für Verbot aller Zinsen vorkommt. Das öffentliche Vertrauen und die Sicherheit im Geldverkehr finden wir merkwürdig gross in Griechenland, auch von Seiten des Staats. Nie seit Solon hören wir von Herabsetzung des Münzfusses, was man zu würdigen wissen wird, wenn man vergleicht, wie diese lockende Massregel in Rom sehr häufig, und in den Staaten des modernen Europa bis noch in sehr neue Zeiten gleichfalls sehr häufig vorgekommen. —

Man vergesse nicht, dass hier nur die dürftigste Skizze eines lebensvollen Gemäldes mitgetheilt ist. —

So wäre denn der deutschen Wissenschaft wieder einmal auf einem Felde, auf welchem auch sie so vielfach beschäftigt gewesen, die schönste Frucht von einer andern Nation hinweggenommen. Dass wir im Verhältniss zu den vielen Arbeitenden es nicht weiter gebracht, das hat leider ausser den angeführten Umständen noch einen andern Grund, von welchem peinlich zu reden ist. Dass gewisse Menschen vor andern mit einem schärfern Gefühl ausgerüstet sind, um zu unterscheiden, wo der gesunde Menschenverstand aufhöre, und die Absurdität anfange, ist eine bekannte Erscheinung. Beinahe aber scheint es, dass auch zwischen Völkern ein derartiger Unterschied statthabe, und dass die Engländer uns gegenüber hierin sehr im Vortheil sind. Es ist sogar schon auffallend, wie des Engländers scharfes non-sense oft da erscheint, wo es für unsere Empfindung in einen übrigens nicht unhöflichen Ton noch gar nicht einzugehen scheint; und sein häufiger Ausdruck für gesunden Menschenverstand ist — common-sense (sensus communis): worin also erstens zu liegen scheint, dass ein Mensch nicht erst nöthig haben müsse, dem non-sense gegenüber zur Reflexion zu greifen, dass die Empfindung so weit sicher festgestellt sein müsse: und gewiss zweitens, dass vorausgesetzt wird, dies richtige Gefühl sei ein Allgemeingefühl unter dem Publikum. Das liegt zum Theil, vielleicht zu einem grossen Theil, wol nicht an Anlage, sondern wieder am Mangel einer übereinstimmenden Nationalerziehung, sei's für den Geschmack, sei's für's Leben. Bei uns „ein Jeder sucht im Nebel seinen Weg.“ Ich weiss, was man mir entgegenhalten wird „von den originalen Gemüthern;“ doch Göthe charakterisirt diese schon. Dagegen wird man nicht leugnen, dass ausserordentlich gross die Zahl derer ist, welche mit guten, mitunter ausgezeichneten Kräften, für sich in die Irre, für die Sache verloren gehn: und dass sich immer ein Publikum findet, das die neue Thorheit für Weisheit anstaunt. Wer auf dem Gebiete unserer neuen Dichtkunst und Aesthetik kein Fremdling ist, der weiss, was ich sage und weiss noch mehr, was ich schweige. In dem Gebiete der sachlichen Alterthumsforschung, so viele Kräfte sich daran versucht, mussten uns wol unter allen Umsänden andere zuvorkommen. Denn wir hatten nicht Zeit. Wir mussten erst die originellen Fragen erledigen. Wir mussten

beweisen, dass Griechisch Aegyptisch sei, während wenn auch nicht wie jetzt ein Gang aus einer Thüre in die andere, so doch schon lange ein Gang von Montbijou nach dem Lustgarten für jeden die Empfindung feststellen konnte, dass Griechisch absolut nicht Aegyptisch sei. Wir mussten beweisen, dass der armen Antigone ganz recht geschehe: — Common sense erschrickt. Und als es bei uns, die wir Deutsche sind, selbst trefflichen Männern begegnen konnte, zu meinen, dass Sophokles mit dem ganzen Stück eine Lehre für Perikles in seinem Verhältniss zur Aspasia beabsichtigt habe: „Staatsmänner sollen sich von Weibern nicht drein reden lassen", da zog common sense ein freundliches Gesicht und winkte seinem lustigen Schreiber Punch, der seelenvergnügt war, „nächsten Sonnabend nicht zu vergessen." — Wem etwas wehe ist von solchen Dingen oder sehr wehe, der greife zu Grote: er kann in diesen zehn Bänden gesunden Menschenverstandes gesund sich baden.

---

## II. Grote's Lebensbeschreibung.

### 1874.

(The Personal Live of George Grote. Compiled from Family Documents, private memoranda, and original letters to and from various friends. By Mrs. Grote. London, John Murray. 1873. gr. 8.*)

„Es ist ein Gegenstand tiefer Betrübniss für uns alle, dass Sie sich von dem Etablissement in Threadneedle Street zurückgezogen haben, eine Firma mit welcher Sie so lange und so hingebend verbunden waren. Die grosse Güte und Liebenswürdigkeit, welche Sie uns jederzeit erwiesen, hat auf unsere Herzen einen Eindruck gemacht, dessen Erinnerung nur mit unserm Leben aufhören wird. Dass Sie selbst nebst Frau Grote in Ihrer Zurückgezogenheit lange alles Glück geniessen mögen, welches diese Welt zu gewähren vermag, ist der aufrichtige Wunsch von uns allen, und mit diesen Gesinnungen der Hochachtung zeichnen wir —." So schrieb das Comptoirpersonal an Georg Grote, den ruhmvollen Verfasser des zwölfbändigen, vielmehr mit Einschluss der Bücher über Platon und Aristoteles siebenzehnbändigen Epoche machenden Werkes der Geschichte Griechenlands. Dies war im Jahre 1843. Es hatte aber Georg Grote, geboren 1794, dem Banquierhause Prescott, Grote & Comp. (gegründet von seinem aus Bremen nach London gekommenen Grossvater) angehört

*) [Auch in deutscher Bearbeitung erschienen unter dem Titel: George Grote. Sein Leben und Wirken aus Familienpapieren, Tagebüchern und Originalbriefen zusammengestellt von Harriet Grote. Autorisirte deutsche Uebersetzung von Leopold Seligmann. Mit Porträt in Stahlstich und Facsimile. Leipzig, F. A. Brockhaus. 1874. XXV u. 411 s. gr. 8.]

zweiunddreissig Jahre lang, von seinem sechzehnten Jahre an, und zwar nicht blos in der Firma, sondern als regelmässiger Arbeiter und seit 1830, da sein Vater starb, als mitthätiger Leiter des Geschäfts. Und stets hat er für einen intelligenten Financier, dessen Urtheil z. B. parlamentarische Commissionen über die Bankfrage herbeizogen, wie für einen vorzüglichen praktischen Banquier gegolten, dessen Massnahmen auch in schwierigen Zeiten dem Geschäfte heilsam sich erwiesen. Also mit seinem sechzehnten Jahre war er in die Arbeit des Geschäfts eingetreten, nachdem er bis dahin in einer niedern und dann in einer höhern Schule Unterricht genossen. Und dennoch bereits zwei Jahre nachdem er (49 Jahre alt), wie oben berührt, aus dem Geschäfte sich zurückgezogen, gingen die ersten beiden Bände seines Werkes in Druck, denen dann in den nächsten zehn Jahren ununterbrochen die übrigen zehn folgten, während dazwischen auch noch die Revisionen der nöthig gewordenen neuen Auflagen früherer Bände besorgt wurden. Und dabei war während der dreissiger Jahre auch seine parlamentarische Thätigkeit gefallen und seit 1827 eine thätige Theilnahme für die Stiftung und Verwaltung der Londoner Universität.

Wir haben es eben mit einem ausserordentlichen Manne zu thun und zugleich mit einem ungewöhnlichen Menschen. Freilich, wer ein so ausserordentliches Buch schreiben konnte, dass der ein ausserordentlicher Mann sein musste verstand sich von selbst. Aber auch dass er ein liebenswürdiger Mensch war, konnte man aus dem Buche ersehen und erfühlen. Diese Milde des Urtheils auch bei entgegengesetzen Ansichten, diese unparteiische Anerkennung ohne allen Unterschied der Schule oder des Standes oder des Lebensalters eines jeden, von dem etwas zu lernen und zu entnehmen war, sagen wir auch der Nationalität, eingedenk seiner hohen Schätzung und Anerkennung deutscher Arbeiten und Vorarbeiten, — der durchgehende Sinn, nein das Herz für Menschenfreiheit und Menschenbildung — das machte durchaus den Eindruck eines liebenswürdigen, menschenfreundlichen Gemüthes. Und Ref. hat allerdings damals sogleich aus dem Buche auch den Menschen liebgewonnen. Was vielleicht gar nicht schulgerecht ist. Es ist diese Freundlichkeit und Menschenfreundlichkeit, welche,

wie wir oben lasen, die Herren aus dem Comptoir erfahren hatten, und von welcher auch die hier mitgetheilten Briefe und Tagebücher überall Zeugniss ablegen. Die Schätzung der geistigen Begabung und der wissenschaftlichen Leistungen kann nach diesen uns nun gewordenen Mittheilungen über die Verhältnisse nicht anders als steigen.

Wollen wir danach den Mann aus Einflüssen erklären, so wird uns das schwer, und wir sehen uns doch vorzugsweise auf eine starke, auch durch hemmende Elemente nicht zu unterdrückende Naturanlage hingewiesen, einer gründlichen Natur, einer nach Kenntnissen und zwar nach rationellen Kenntnissen, d. h. Erkenntnissen strebenden Natur, und eines Charakters. „Vom Vater hab' ich — vom Mütterchen hab' ich" wird uns hier sehr verleidet. Der Vater war ein Mann des Geschäfts und ein Lebemann, ohne alle ideale Richtung und ohne alle Neigung den Studienrichtungen des Sohnes irgend förderlich zu sein. Er nahm an den Comptoirgeschäften den nothwendigen Antheil, liess aber gern andere für sich arbeiten: er hielt sich viel und gern auf seinen Landsitzen auf. In der Stadt gab er gern Männergesellschaften, wo es heiter herging „over the bottle", in denen der Sohn sich langweilte, der sie fade und nichtig fand und sich nach seinen Büchern sehnte. Denn nach Belieben fernhalten durfte der Sohn sich nicht. Die Mutter, von französischer Abkunft, war eine strenge Calvinistin, die gesellschaftlichem Umgang, namentlich mit Personen die ihre strengen Religionsbegriffe nicht theilten, abhold war. Dergleichen wir denn wieder bei dem Sohne gar nicht finden. Doch — eines hat er vielleicht von der Mutter, „who was a fair musician", seine Liebe zur Musik und sein Talent für Musik. Denn dass er auch das letztere hatte, beweist dass er in seinem einundzwanzigsten Jahre begann das Cello zu erlernen und noch mit Erfolg erlernte. Er spielte mit seiner Mutter Händel, und noch eine Reihe von Jahren nach seiner Verheirathung zusammen mit seiner Frau. „Up to this period he and his wife used to play duets on two violoncellos, as well as pianoforte duets with his accompaniment" (S. 41). Lesen wir hierbei etwas in dem Tagebuche das er als Bräutigam führte 1818. 1819.

„. . Nach Tisch las einiges in Schillers Don Carlos: dann

spielte auf dem Bass von halb 8 bis 9." oder: „played some of Bach's concertos in the evening." oder: „in the evening played Mozart's La ci darem la mano and other pieces." oder: „aufgestanden ein wenig vor 9. Frühstückte und las noch etwas weiter im Edinburgh review, war aber wenig aufgelegt zu irgend etwas, da mir so miserabel ums Herz war. Diese Niedergeschlagenheit dauerte, bis ich den Brief von meiner lieben Henriette erhielt um 1 Uhr, der mich ganz wiederherstellte und tröstete. Ich konnte nicht umhin ihr eine Antwort zu schreiben und ihr das zu sagen. Zwischen 4 und 5 las etwas weiter in Schillers Wallenstein. Dann spielte auf dem Bass bis zum Thee. Trank Thee und schloss ab [das Comptoir] gegen 8. Las Kants Anthropologie zwei Stunden. Dann beschäftigte ich mich einige Reflexionen niederzuschreiben über Coexistenz von Freiheit und Sklaverei in Amerika. Ging zu Bett um 12."

Diese musikalischen Neigungen brachten ihn in Bekanntschaft und Freundschaft mit musikalischen Grössen, z. B. mit Jenny Lind, die in dem Hause sehr befreundet war, und, was uns besonders interessirt, mit Felix Mendelssohn. Grote, damals auch in der Schweiz, wiewol zu andern Zwecken, machte einen Abstecher, um Mendelssohn, der damals eben (1847) mit seiner Familie in Interlaken zur Erholung lebte, zu besuchen. Was uns darüber in Grotes Brief an seine Frau erzählt wird ist reizend.

Sehen wir uns ferner nach Einwirkungen um, so wollen wir dem tüchtigen Rector der Schule in Charterhouse das Verdienst nicht entziehen, bei dem Grote einen guten Grund „in Latin and Greek" gelegt.

Jetzt nennen wir Niebuhr. Es steht eigentlich nicht geschrieben. Aber man kann gar nicht bezweifeln einen Eindruck von Niebuhrs tiefsinniger und durchschlagender, die herkömmlichen Oberflächen aufwühlender Kritik, geübt an alter Geschichte. Was wir lesen ist, dass Grote einige Jahre nachdem er die Vorbereitungen zu seiner griechischen Geschichte begonnen (im J. 1827) den Wunsch hegte auf den Continent zu reisen und Niebuhr persönlich kennen zu lernen, welcher nach Grote's Recension über Mitfords griechiche Geschichte (1826) sogleich die grössten Erwartungen gefasst hatte. Grote fragte bei ihm über die Zeit an, da er ihn würde treffen können. Niebuhrs interessanter Antwortbrief ist mitgetheilt (S. 52). Aeussere Umstände von beiden Seiten ver-

eitelten es: von Grote's Seite dass „the monetary world became terribly unsettled about this period, and George Grote found it inconsistent with his obligations to his partners to absent himself from England.“

Wie ausgebreitet des jungen Grote Studien waren, davon konnten uns schon die obigen Stellen aus dem Tagebuch eine Probe geben. Neben den klassischen Studien finden wir zunächst eine besonders ausgebreitete und intensive Beschäftigung mit Nationalökonomie — nun, für einen Historiker fürwahr kein übles Vorstudium, wie nebenbei gesagt auch die praktische Kenntniss in Geldgeschäften einigen Darlegungen über Geldverhältnisse in der griechischen Geschichte offenbar gar trefflich zu statten gekommen ist. Jene Studien waren damals in England durch Ricardo, durch Bentham, durch den ältern Mill (den Vater des John Stuart) in Schwung gebracht, und es hatte sich, wie uns Frau Grote berichtet, in der jüngern Handelswelt ein grosser Zug dazu kund gegeben. Unser Grote ward als junger Mann persönlich mit den genannten bekannt und bei ihnen beliebt und empfing von ihnen persönliche Einwirkungen, die stärksten von dem eben genannten James Mill zur Befestigung seiner demokratischen Richtung und Ueberzeugung. Die Schilderung dieses merkwürdigen Mannes, eines unerbittlichen Charakters im Denken und im Leben, und seiner Macht „of kindling in his auditors the generous impulses towards the popular side“ u. s. w., welche uns S. 22 und 23 gegeben wird, ist ein Meisterstück und würde auch jeder männlichen Feder zur Ehre gereichen. Eine — doch wol recht sonderbare — Beschäftigung, die wir bei der Bildung bedeutender englischer Schriftsteller so oft antreffen, und auch bei Grote, ist die Beschäftigung mit Philosophie, d. h. hauptsächlich mit der „mental philosophy“, mit dem sagen wir Sokratischen Theile der Philosophie: wir wollen diesen Ausdruck um so mehr gebrauchen, da uns dabei zunächst eben das wunderschöne Capitel der griechischen Geschichte über Sokrates einfällt, welches gewiss die Einwirkung solcher Beschäftigungen an sich trägt. Es wird uns erzählt (S. 60): im Winter 1829 nahm ein kleiner Kreis lernbegieriger Männer (es finden sich darunter z. B. John Stuart Mill und Roebuck) die Gewohnheit wieder auf, die sie zwei Jahre vorher begonnen,

in Grote's Hause zweimal wöchentlich morgens zusammenzukommen, um halb 9 Uhr früh. Sie lassen dann zusammen — eine oder eine und eine halbe Stunde — Mills letztes Werk „analysis of the phenomena of the human mind, Hartley on mind, Dutrieux's logic“ u. s. w.

Was Kant bei Grote bedeutet ist den Kennern seiner Schriften bewusst. Er studirte ihn nach dem Tagebuche gründlich und gelangte allmählich mehr in das Verständniss (. . . „began to acquire a better view of his doctrines than I had before“ heisst es einmal) 1819, in täglichem Fortschreiten in den ersten Morgenstunden und in Abendstunden und unter stetem Niederschreiben seiner Gedanken darüber: was überhaupt bei den Studien seine Gewohnheit war.

Daneben will ich nun aus dem Tagebuche von 1822 einiges ausschreiben, wo wir ihn im Studium von Wolfs prolegomena und andern philologischen Arbeiten finden.

5n Decbr. 1822. Aufgestanden etwa vor 8. Las Goguets Dissertation über Sanchoniathon. Ich denke nicht dass seine Räsonnements über die Aechtheit oder Unächtheit dieses Autors die richtigen sind. Las auch seine Dissertation über Hiob: die mich ärmlich dünkt. Abends las ich 60 Seiten von Wolfs prolegomena zu Homer, die mir sehr gut erscheinen.

6n. Aufgestanden um 6 Uhr, da der Anfang mit der Glocke in meinem Schlafzimmer gemacht ist. Fuhr fort mit der Lectüre von Wolfs prolegomena, die sehr viel Unterrichtendes für Litteratur und Manuscripte des Alterthums enthalten. Abends las einige ausgezeichnete Artikel in Voltaire's dict. philosophique, besonders die Artikel conséquent und démocratie. Wolf gelesen bis zum Schlafengehen.

7n. Aufgestanden um 6. Las Wolf. Meine Meinung über ihn nicht verringert. Nach einigen Stellen denke ich er ist ein Freidenker, besonders in Beziehung auf das alte Testament. Schrieb einen Brief an Arthur Gregory, in dem ich die Eindrücke darlegte und bestätigte, welche Mills Artikel „government“ auf mich gemacht. Fuhr fort mit Wolf bis zum Schlafengehen. Ich komme langsam vorwärts mit ihm, da ich fortwährend Noten niederschreibe.

8n. Aufgestanden um 6. Beendete Wolfs prolegomena und meine Noten darüber. Nach dem Frühstück setzte ich mich an Diodorus Siculus, nachdem ich vorläufig einen Blick auf Heyne's vorgesetzte Dissertation über die Quellen seiner Geschichte geworfen. Ich spare dies auf bis ich den Geschichtsschreiber selbst beendet. Las Diodor bis 2 Uhr — ungefähr 35 Seiten, da

ich es nöthig fand Noten niederzuschreiben von beträchtlicher Länge.

9n. Aufgestanden um 6. Verwendete an diesem Tage alle meine Lesezeit auf Diodor, und kam auf 80 Seiten, unter niederschreiben von Noten. Er scheint ein vernünftigerer Schriftsteller als ich erwartet hatte. Einige Artikel im dict. philos. füllten unwirsche Momente aus. Der Artikel „Wunder" (miracles) ist bewundernswürdig.

Die Gewohnheit seine Gedanken bei der Lectüre weitläufig niederzuschreiben hatte er durchaus. Es ist, wie uns Frau Grote verräth, durch ihre Fürsorge der grösste Theil dieser Studien- und Vorstudienpapiere erhalten worden. Wie viel Interessantes müssen sie enthalten für jeden, den es erfreut und belehrt einem so vielseitigen und wahrheitsuchenden Geiste bei seinem Fortstreben gewissermassen in die Karte zu sehen!

Aber sehen wir aus der Studirstube wieder ins Leben. Die Reisen — auch im Comptoir hatten die Partner abwechselnd Anspruch auf holi-days — führen wegen der leidenden Frau einigemal in Bäder, auch in deutsche, oder in die Schweiz, nach dem beliebten und auch durch Freunde heimathlichen Paris, nach Italien vom Herbst 1841 bis in den März des nächsten Jahres, bis Pästum. „we obtained admittance into the great temple of Neptune (or Poseidon, as Grote always respectfully called that ancient divinity) — this visit to the temples of Paestum was one which afforded the deepest interest to George Grote. The remote past of Poseidonia rose to his mind, long familiar with the circumstances of its origin and with the reverential objects of these grand edifices: the sight of these awakening the solemn memories of the people whose early history had formed the favourite subject of his studies through life. He strolled through the temple of Neptune rapt in thought, speaking but little, and moved to wonder and admiration by the beauty and grandeur of the architecture, the imposing size of the columns and the harmonious colours of the marble mellowed by the effect of two thousand years of time." Eine der Reisen war im eigentlichen Sinne eine Studienreise, wenn auch nicht in Bibliotheken. „Jene grossen, zum Kriege führenden Zerwürfnisse der Schweizer Cantone im Jahre 1847 erschienen ihm so auffallend ähnlich denjenigen, die in der alten griechischen

Welt im Gange waren zwischen benachbarten Staaten, dass er den Entschluss fasste sich durch persönliche Erkundung über diese Zustände zu unterrichten“. Zwei Briefe an seine Frau und eine dritte Darstellung über seine Eindrücke, die er nach seiner Rückkehr hinzufügte, wurden dann zusammen gedruckt. Einige Monate nach dem Erscheinen kam Lord Palmerstons Privatsecretär zum Verleger und verlangte dringend ein Exemplar dieser Briefe über die Schweiz. „Ich habe kein Exemplar mehr“. Sie müssen mir auf jeden Fall eines schaffen. „Warum denn so dringend?“ Weil Lord Palmerston gestern in Windsor war, wo Prinz Albert ein ganz besonders ernstes Interesse für die Schweizer Zerwürfnisse zeigte und bald den Lord fragte, ob er Grote's kleines Buch gelesen. Lord Palmerston erwiderte er habe es nicht gesehen. Dann, sagte der Prinz, können Sie nicht im Stande sein auf eine gehörige Erörterung über die Schweizer Angelegenheiten einzugehen: ich bitte gehen Sie und studiren Sie es unverzüglich.

Grote's parlamentarische Thätigkeit fällt in die Jahre 1832 —1841. Stets die öffentlichen Zustände mitlebend, auch wol mit einem politischen Pamphlet sich betheiligend hatte er doch die Zerstreuungen und den Zeitaufwand gegenüber seinen Studien und dem Ziele seines grossen Werkes gescheut und einer persönlichen parlamentarischen Theilnahme sich nicht hingeben mögen. Nachdem aber die Reformbill durchgegangen, hielt er es doch für geboten auch persönlich als Parlamentsmitglied einzutreten für die Entwicklung der Reform und aller der Massregeln, die er mit der vorgeschrittensten liberalen Partei als Consequenzen des reformirten Parlaments erstrebte. Er meldete sich als Candidat für die City von London. Sein Anschreiben an die Wähler vom 22. October 1832 wird mitgetheilt (S. 71). Die darin zuerst genannten Massregeln, welche als Ergänzungsmassregeln nöthig seien um die Reform in Wirksamkeit zu setzen, sind geheime Abstimmung und dreijährige Parlamentswahl. Diesmal und noch zweimal ist er als Vertreter der City ins Parlament getreten und hat bei den wichtigsten Massregeln sich eingreifend betheiligt. Seine maiden speech war über die geheime Abstimmung. Hervorgehoben werden z. B. noch speech on Irish Municipal Reform Bill, on the Syrian question; einen hervorstechenden Antheil nahm er

an der Opposition gegen die Massregeln der Regierung über Kanada, kurz bei einer grossen Zahl der wichtigsten innern und äussern Fragen. Aber es sahen die Radicalen sich in ihren Hoffnungen auf die Erreichung ihrer Tendenzen getäuscht, und so meldete er sich zum vierten male 1841 nicht wieder und trat von einer weitern persönlichen parlamentarischen Betheiligung zurück. Sehr thätig ist er fortwährend für die Londoner Universität gewesen, mit der auch eine Vorbildungsanstalt, eine Art Gymnasium verbunden ist: hier hatte auch er schon für die Aufrechterhaltung des Griechischen zu kämpfen. Auch ward er in den Aufsichtsrath des brittischen Museums gewählt. Und aller dieser Aemter hat er mit der grössten Regelmässigkeit und Gewissenhaftigkeit gewartet.

Im Jahre 1869 bietet ihm Gladstone in einem schmeichelhaften Schreiben die peerage an: die Annahme müsse haben „the important effect of adding strength to the house of Lords for the discharge of its weighty duties“. Den Tag darauf lehnt es Grote in einem höflichen und motivirten Schreiben ab (S. 307): „ich weiss tief und dankbar die Ansichten zu würdigen, welche Sie so gütig waren über meinen Charakter und meine Dienste auszusprechen“ u. s. w. Aber er bittet um die Freiheit „respectfully, yet very decidedly“ ablehnen zu dürfen. „Ich sage wenig über den ehrenwerthen Status und Titel, welche für mein Alter und für meine Art zu empfinden mir eine unwillkommene Veränderung sein würden.“ Hauptsächlich aber, er könne keine neuen öffentlichen Pflichten übernehmen: am wenigsten, und mit Recht bezeichne Gladstone die Pflichten für das Oberhans so, „weighty duties“. Bei seinem grossen Interesse für die Förderung des höhern Unterrichts nach den Grundsätzen der Londoner Universität und des University College sei viele Zeit und Energie für diese Anstalten in Anspruch genommen: ebenso durch seine Sorge für das brittische Museum, das er für einen Gegenstand hoher nationaler Wichtigkeit halte. „Last, though not least bin ich beschäftigt mit einem Werke über Aristoteles, welches eine Fortsetzung bildet meines Werkes über Platon und welches ich fest entschlossen bin zu beenden, wenn mir Gesundheit und Energie erhalten bleiben. Ich fühle (da ich jetzt fast 75 Jahre alt bin) dass ich keinen Ueberschuss von Kraft habe

für andere Zwecke.“ Es folgen Billete, eines von Gladstone an ihn, ein anderes von Granville an seine Frau, worin sie ihr Bedauern ausdrücken. Er ward kein Lord. Er blieb — mit völliger Zustimmung der Mistress Grote — „a plain citizen“.

Studium und Leben spielen hier stets in einander. Es sind weite und breite Verhältnisse, in welchen wir uns bewegen, weit abliegend von den gewöhnlichen äussern und innern angustiae des Gelehrten- und Professorenthums. Auch dürfen wir wol aus deutschen Verhältnissen, wenn wir Analogien suchen, uns nicht dahin wenden, sondern etwa an Männer wie Wilhelm von Humboldt denken. — Grote wurde 77 Jahre alt (starb 1871).

Der hochbetagte Minister von Schön, in der Musse auf seinem Gute Arnau bei Königsberg lebend, hatte durch Varnhagen Nachricht über das Grotesche Werk erhalten, und war bei der ersten Bekanntschaft, die er nun selbst gemacht, so erfüllt davon, dass er mit steter dringender Ungeduld nach den weiter erscheinenden Bänden verlangte. Ref. machte dabei den Vermittler, ihm diese von der hiesigen Bibliothek zukommen zu lassen, und ist dadurch im Besitze mehrerer charakteristischer Briefchen und Zettelchen des bekannten Mannes. Eines lautet so:

Arnau, 30. Januar 1853. Es ist länger als drei Monate, dass Hr. Varnhagen von Ense mir schrieb, dass er schon den 11n Theil von Grote's history of Greece besitze. Hat unsere Bibliothek diesen Band noch nicht erhalten?

Mein Freund, der Director Meineke, hat mich benachrichtigen lassen, dass die Berliner Philologen den hohen Werth des Groteschen Werkes vollkommen anerkennen, aber (Ew. Wohlgeboren müssen mir die Mittheilung zu gut halten) nicht weil Grote der erste Staatsmann ist, welcher als solcher uns ein Bild von Griechenland giebt, sondern weil der Mann gutes Quellenstudium gemacht habe. Allerdings war zu dem Bilde, welches Grote liefert, Quellenstudium nöthig, wie Zähne zum Essen und Claves zum Clavierspielen nothwendig sind. Aber den Berliner Philologen scheint es auf den Ton, der doch das Wesen des Clavierspielens ist, nicht anzukommen, und so ist ihr Urtheil zwar zunftgerecht, aber doch beschränkt. Ich empfehle mich ergebenst.

Schön.

---

# Erinnerungen an Christian August Lobeck.

(geb. 1781, gest. 1860, seit 1814 Professor in Königsberg.)

## 1860.

Es ist gewöhnlich, die Männer, welche sich aus Dürftigkeit und Armuth zu hoher Bedeutung emporgearbeitet, als lehrreiche moralische Muster aufzustellen. Uns steht Lobeck, der zu jenen Männern gehört, für solche Auffassung zu hoch: und an ein höher stehendes Publikum wünschen wir uns zu wenden. Wir betrachten ihn mit Freude und Bewunderung als eine grosse Natur, welche durch die Hemmungen der Armuth ihren sicher eingegebenen Weg ging, wie andere grosse Naturen durch die Ablockungen des Reichthums. Und wenn uns seine frühere Entbehrung interessirt als Freunde und weil solche Erlebnisse die Anziehungskraft des Abenteuerlichen haben, so interessirt uns mehr und jetzt namentlich, wo wir den Mann wol in seiner dauernden Bedeutung uns vergegenwärtigen mögen, wenn wir hören, dass er seinen Weg zum Philologen fand, obgleich seine früheste Erziehung der Art gewesen, dass er erst auf der Universität die Anfänge, wie er selbst gesagt, und ich will es mit seinen Worten sagen, das Dekliniren und Konjugiren nachholen musste. War überhaupt damals der Sprachunterricht auf den Gelehrtenschulen, und namentlich im Griechischen, ein meistens noch sehr beschränkter — dass z. B. von Plato, von Tragikern nicht die Rede war — war er's vorzugsweise auch in der damaligen Schule seiner Vaterstadt Naumburg, die mit fünf Lehrern besetzt war, lauter Theologen, unter denen sein eigner Vater der Rektor — damals schon ein hochbejahrter Mann —, so wurde es mit Lobeck noch weniger genau genommen, da er bestimmt war — ich bitte es recht zu denken — da Lobeck

bestimmt war, ein Jurist zu werden. Jura zu studiren, ging er in seinem 16 Jahre (wol noch 1797) nach Jena. Doch schon das nächste Halbjahr zog er nach Leipzig, um Theologie und Philologie zu treiben. „Ernesti“, erzählte er einmal, „war schon todt. Ich hörte Beck und Hermann: beide waren für mich zu hoch, besonders Hermann. Ich musste also vorzüglich häusliche Studien treiben, und trieb es auf die verkehrteste Art. Ich excerpirte, und zwar damals das griechische Lexikon des Schrevelius und lernte diese excerpirten Vokabeln auf Spaziergängen auswendig. Ich excerpirte — die Beckische Weltgeschichte, besonders um der Litteratur willen.“ Dennoch war es Hermann, den er seinen Lehrer nannte und von dem in sehr kurz gefassten „biologischen Nachrichten ad amicos“ er sagt: „am bildendsten wirkten auf mich Hermanns anregende Vorträge, der in der Folgezeit mich mit seiner dauernden herzlichen Freundschaft beehrte“. Nach vollendetem Triennium bestand er das theologische Predigerexamen. Dass nachher im ersten Jahre seiner Privatdocentschaft in Wittenberg von dem „Adjunkten Lobeck“ Vorträge angezeigt sind über das erste Buch Mosis und die vornehmsten Psalmen, mag als Kuriosum angeführt sein. Ob seine Beschäftigung mit Theologie sonst einen dauernden Einfluss auf ihn geübt, ob auf seine ungewöhnliche Kenntniss der Kirchen- und Dogmengeschichte, ob auf eindringliche Erkenntniss schikanöser Textes interpretation, die calumniae interpretantium an dem Bibeltexte, wie er's einmal genannt, lässt sich bei einem Manne wie Lobeck nicht sagen. — Trotz diesem Nebenstudium und trotz jener dürftigsten Vorbereitungen, mit welchen er auf die Universität gekommen war, konnte er sich nach 5 Jahren als Docent in Wittenberg habilitiren, am 5. Juni 1802 (an seinem Geburtstage). Dies geschah mit einer Abhandlung, die gegen Lessing gerichtet war: „Dii veterum adspectu corporum examimium non prohibiti“. Lessing hatte in der Abhandlung: „Wie die Alten den Tod gebildet“, den Satz aufgestellt, dass nach den Ansichten der Alten die Götter durch Berührung oder Anblick eines Todten verunreinigt würden. Lobeck weist nach und es ist unzweifelhaft, dass dies als allgemeine Religionsansicht genommen falsch ist, und dass einzelne Stellen, namentlich auch Euripideische, auf welche sich Lessing be-

rufen, nur Ausnahmeansichten sind. Die Abhandlung des 21jährigen Jünglings erfreut durch ein fast keckes Motto (ἕλοιμί κεν ἤ κεν ἁλοίην), das gleichsam die Gefahr und doch das gute Vertrauen, sich mit Lessing zu messen, auszudrücken scheint. Eine grosse Frische durchweg, eine grosse Reife in der bereits sehr sichern und schönen Latinität und überhaupt schon das deutliche Streben nicht nur, sondern auch Gelingen einer schönen Darstellung. In späteren Jahren würde er einige Argumente, die zu wenig beweisen, verschmäht und die Masse positiver Beweisstellen reichlich vermehrt haben.

Seine äusseren dürftigen Verhältnisse bewogen ihn gegen Ende d. J. 1807 oder Anfang 1808, auch das Conrektorat am Lyceum zu Wittenberg anzunehmen, dann das bald darauf erledigte Rektorat. Da hörte man denn den Ephorus der Anstalt, Nitzsch, wol rühmen, „wie der Rektor Lobeck einen ganz andern Spiritus in die Schüler brächte, mit welchem hingebenden Eifer er sie — Griechisch konjugiren lehrte“. Indessen der Rektor Lobeck empfand die Sache doch anders. Er gab sehr bald (jedenfalls hatte die Sache ihr Ende im Jahre 1810) sein Rektorat auf. „Da ich sah“, sagte er mir einmal, „dass ich an der noch schlecht unterstützten Schule nichts leistete, und an meinen Arbeiten mich äusserst gehindert fand, so gab ich das Rektorat auf.“ „Ein grosses Opfer“, fuhr er fort, „bei den damaligen schlechten Besoldungen war es nicht: es waren wenige hundert Thaler.“ So sagte er. Die jetzigen Universitätslehrer zerfallen bekanntlich in zwei Klassen, in solche, welche wenige hundert Thaler Zulage erhalten, und in solche, welche sie nicht erhalten. Sie beide fordere ich auf, den Heroismus, den Lobeck abläugnete, gebührend anzuerkennen. Seine Einkünfte blieben also, was er als Kustos der Bibliothek bezog; das war eine freie Wohnung und 50 Thaler. „Das zum Unterhalt Fehlende“, erzählt er, „verschafften nothdürftig Privatstunden, namentlich mit jungen Medizinern, Uebersetzung ihrer beim Fakultätsexamen einzureichenden Abhandlungen aus dem Deutschen ins Lateinische und mündliche Uebungen.“ Wir wussten also nicht, was wir thaten, ich wie einige andere sehr ergebene Freunde Lobeck's, als wir uns ganz vor kurzem gegen die lateinischen Abhandlungen der

Mediziner erklärten, wir wussten nicht, an welche weise Einrichtung der Natur wir die Axt zu legen uns vermassen.

Es bewegte sich also schon jene seine Erstlingsschrift auf dem Gebiete der griechischen Religionsanschauungen und Religionsgebräuche, in welchem 27 Jahre später (1829) das bewunderungswürdige Buch über die griechischen Mysterien hervorgehen sollte, von welchem Wilhelm v. Humboldt einst äusserte, es sei unmöglich in einem höhern Grade Tiefe der Forschung und Vollendung der Darstellung zu verbinden. Dies Urtheil gilt freilich von allen Lobeckischen Schriften; indessen hatte immerhin im Aglaophamus die Darstellung um vieles ein freieres Feld. Hier haben wir 27 Jahre; das Andere, was er ohne Zweifel schon damals koncipirte und worauf er seine Beobachtung und Lektüre schon damals richtete, liegt noch heute unvollbracht. Er hinterlässt es in einem Koffer zusammengelegt. Da sieht man in den Abgrund der gewaltigen Sammlungen, aus denen die beiden grossen Werke der griechischen Mythologie und der Alterthümer des griechischen Religionsrituals hervorgehen sollten. Dieses sollte z. B. auch eine vollständige und kritische Bearbeitung der Orakel enthalten. Die Mythologie war er seit einer Reihe von Jahren nunmehr entschlossen deutsch zu schreiben. Wie sich mit der Ausarbeitung und Durchforschung zum Druck seine ganze Anschauung des griechischen Götterthums erst völlig würde abgeklärt und geschlossen haben, so würde dabei der Name Mythologie, dessen er bisher herkömmlich sich zu bedienen pflegte, wol ohne Zweifel gefallen sein. Hat er doch den erläuternden Titel seines Mysterienbuchs nicht einmal geschrieben: „Ueber die Mysterien der Griechen“, sondern: „Ueber die Gründe der mystischen Theologie der Griechen“ (De theologiae mysticae Graecorum causis). Und so war es ihm wahrlich nicht um die Mythen zu thun, deren vielverborgner und schrecklich von Alten und Neuen entstellter Thatbestand freilich nothwendig festzustellen war, eben so als doch für die Mysterien festgestellt werden mussten die Thatsachen, wie z. B. jene, ob dort wirklich sanskritanisch gesprochen — oder wozu Kant geneigt — tibetanisch. Wie lächerlich dieser Sanskritgötze unter Lobeck's kritischer Berührung zusammenstürzte, ist wol auch in weitere Kreise gedrungen. Darum

habe auch ich aus vielen Beispielen an dieses wieder erinnert. Und wie lebhaft taucht dabei, schon bei ihm allein der Gedanke des unermesslichen Verlustes empor! Das Ziel also waren auch hier die Gründe der Mythologie: also zunächst die Religion. Wie aber der Titel des Buches nun geworden wäre, wer wollte sich des Versuchs vermessen, das zu erfinden? Denn man erinnert sich, dass Lobeck's Wesen, niemals trivial und stets geschmackvoll zu sein, bis in die überraschenden Büchertitel sichtbar ward, wie im „Aglaophamus". Von Lobeck's Büchern ist nur eines, zu welchem die Horazische Frist der neun Jahre ihm ungefähr ausgereicht, sein erstes Buch, die erste Ausgabe des Ajax (1809). Alle übrigen gehen über das Doppelte, das Dreifache hinaus und entziehen sich in dem Prozess ihres Werdens, Emporbildens und Emporreifens in Geist und Ausführung aller Berechnung. Rascher folgten — offenbar wegen der länger gereiften Vorarbeiten — seine letzten Bücher. In den ersten (etwa 30) Jahren seit seiner Erstlingsschrift bis 1829 erschienen also die drei Werke Ajas, Phrynichus und Aglaophamus. Dann mit dem Jahre 1835 beginnt gleichsam eine zweite Periode, in welcher er den Bau seines Sprachgebäudes, Erfindung an Erfindung fügend, festhielt und von dieser Beschäftigung festgehalten wurde. Wem es keine blosse Namen sind, wenn erwähnt wird, dass 1835 die ganz erneuerte zweite Ausgabe des Ajas erschien, zwei Jahre darauf (1837) die Paralipomena, wieder nach zwei Jahren (1839) seine Bearbeitung des Buttmann, dann 1843 die Prolegomena zur Pathologie, 1846 das Rhematikon — dann freilich nach etwas längerer Pause von etwa 7 Jahren (1853) der erste Band zu der Pathologie selbst, der wird, ja wenn er blos die Ausarbeitung und Vollendung der Form, welche sie bei Lobeck immer hat, ins Auge fassen wollte, auch über die Schnelligkeit dieser Bücher in diesen 18 Jahren erstaunen. Und ausserdem hatte er indessen noch an einem Werke über seltenere griechische Syntax, in eigenthümlicher jetzt nicht gebräuchlicher Form angelegt — Schematologie genannt — auch dieses soweit gearbeitet, dass er plötzlich zu einer neuen akademischen Vorlesung damit auftreten konnte, der hochbetagte Mann, die er nur noch ein zweites Mal zu halten erlebte.

Und wer nun in jenen Jahren mit ihm umging und oft nach wenigen Tagen von den neuen Gesichtspunkten, die er erfasst, von den neuen Fragen, die ihm aufgestiegen, von den zu ihrer Lösung bereits angelegten Anstalten betroffen werden musste, dem konnte sich vollkommen treffend das Wort aufdringen, das Göthe über Schiller sagt: „er hatte ein furchtbares Fortschreiten“.

Doch wir gehen noch einen Augenblick zurück auf sein erstes Buch, den Ajas, das ihm alsbald seinen anerkannten Namen begründete: so hinausgehend war es durch scharfsinniges und scharfes Eindringen in das Verständniss über die gewöhnlichen Grenzen, durch Fülle, durch einen Umfang der Lektüre, wie allerdings schon damals vielleicht niemand an sich wiedererkannte. Und freilich war diese Arbeit vollendet unter einer Armuth, in welcher er die nothwendigsten Ausgaben des Sophokles nicht sich anschaffen konnte, so dass er die Anmerkungen anderer Herausgeber durch Freunde sich musste abschreiben lassen oder aus den auf kurze Zeit entliehenen Büchern sich selbst abschrieb. „Ich hatte damals“ — schrieb er in der Vorrede der zweiten Ausgabe — „zur Studiengenossin die Armuth, die manche für eine Mutter der Studien halten, die meisten für eine Stiefmutter.“ Man wird bei diesen Worten gern wissen wollen, wofür er selber sie hielt. Ohne Zweifel für das letzte. Niemand wird von Lobeck Aeusserungen gehört haben, als ob er die dürftigen Verhältnisse seiner Jugend für ein Glück oder für eine besonders wohlthätige göttliche Fügung gehalten: er so wenig als Schiller. In kleinen Verhältnissen geboren, war er über diese so kleinen Anschauungen emporgeschwungen. Und in diesem Sinne war gleich eines seiner frühesten Legate für bedürftige Privatdozenten bestimmt. In demselben Sinne, wie er noch im letzten Jahre seines Alters, als er das Missgeschick mehr und mehr sich abstumpfender Sehkraft erfuhr, alsbald sich erinnert fühlte, eine Summe (es waren tausend Thaler) dem Blindeninstitute zu überweisen.

Jenes sein erstes Buch ist das einzige, welches die durchgängige Form eines Kommentars hat. Denn die Form war dem, was in ihm präformirt lag, zu enge. Aus der Zerstreutheit des Einzelnen strebte er, selbst um das Einzelne zu verstehen, zum Ganzen. Denn so war sein Geist: so weit, so

kühn, so wahrheitstief. Ein für geringere Geister endloses Ganzes erfassend, stürzte er sich in das Meer der Untersuchung, so weit und bewegt es war; zwischen dem Kleinsten und Grössten, zwischen dem Einzelnen und dem Ganzen war im Gebiete der Wissenschaft für ihn eben so wenig eine mögliche Trennung als etwa für Spinoza im Gebiete des Universums.

Und das giebt jeder Seite, die er geschrieben, den ganz eigenthümlichen Stempel: die Fülle ohne Atomistik, das Emporquellen bald wie aus einem Chaos, bald Emporringen der zum Zusammenwirken präformirten Elemente. Daher denn auch Lobeck nie ein augenblicklich angeregtes Thema sich wählte; abgeschlossene Monographien gab es für ihn nicht. Und so im Ganzen, wie er schrieb, so studirte er auch. Bücher, die sonst nur nachgeschlagen werden, wie Fabricius, du Cange, er las sie. Warum nicht? Er, um hier ein schönes Wort anzuwenden, das Voss über Lobeck gesagt, „er weidete dabei seine Musentrift selbsterzogener Gedanken“.

Wenn er nun für sein sachliches Feld so weit seine Gesichtspunkte fasste, wie wir berührt, dessen Spuren, wie wir sahen, schon seine Erstlingsschrift enthielt, so erstaunen wir noch mehr, dass er die Beobachtung der sprachlichen Dinge noch nebenbei zugleich in seinen Bereich gezogen, und in demselben oder weiterm Umfange. In der Vorrede seines Phrynichus, 1820 erschienen, sagt er, der Entschluss, den Phrynichus zu ediren sei ihm gekommen „Orphicarum quaestionum *παρεμπόρευμα* quaerenti“, d. h. also im Bedürfniss nach einer Nebenbeschäftigung auf dem Wege seiner Untersuchungen zum Aglaophamus. Was nur in so fern nicht richtig sein wird, als es aussieht, er hätte diese Nebenbeschäftigung auch unterlassen können. Die eigentlichen Anmerkungen zu Phrynichus erläutern, wie der Autor es an die Hand gab, eine Menge einzelner Beobachtungen über abweichenden Sprachgebrauch in verschiedenen Zeiten der griechischen Sprache (wobei u. A. häufig die Abweichungen des testamentlichen Sprachgebrauchs von sonstiger Gräzität zur Sprache kommen). Aber er konnte dabei nicht stehen bleiben. Er fügte als zweite Hälfte sogleich hinzu Abhandlungen, in welchen er die einzelnen Erscheinungen unter grosse Gesetze ordnete, und hiemit zuerst wurde er für die griechische Wortbildungslehre geradezu der

Schöpfer in derselben Zeit, als Jakob Grimm für die deutsche Sprache dies leistete. Und diesen Bau — ganz sein Eigenthum in Gewinnung und Prüfung des Materials aus allen Adern, in Plan, Ordnung und Kunstbenahmung, in Ausbau und Aufputz — führte er weiter und weiter. Es hob und ward und fügte sich zu seiner Gestalt immer grösser und weiter unter dem erneuerten Erstaunen von Jedermann und der selbst hochbedeutendsten Kunstgenossen über den fabelhaften Baumeister.

Doch wir müssen uns einen Augenblick erholen. Mir wenigstens schwindelt von dem blossen Umblick, den wir nehmen mussten. Wir wollen diese Erholung nehmen in der Naivität, mit welcher er selbst diese seine geistige Thätigkeit auffasste. In den biologischen Nachrichten sagt er: „meine obwol schwächliche Gesundheit hinderte mich doch nur selten auf lange Zeit an meinen Arbeiten, bei welchen ich nicht nach glänzenden Resultaten, sondern allein nach einer gewissenhaften möglichst vollständigen Darlegung des weit zerstreuten Stoffes strebte.“ Wie gesagt, wenn er selbst es so ansah, so lieben wir darin die Naivetät und die Bewusstlosigkeit des Genies, welches sich selbst nicht kennt. Hatte er doch mitunter einen Zug zu dem Glauben, dass eigentlich alle Menschen gleich begabt seien und nur der Fleiss den Unterschied mache. Oder hörte man ihn doch sagen: „hätte man nur Zeit: an Stoff fehlt es nicht: es liegt ja da, man braucht es nur zu nehmen.“ Oder hatte er einmal in früheren Jahren an Meineke die naive Frage gerichtet — welche Philologen verstehen werden — ob denn nun seine Sammlungen wol besser wären als die von Fischer zu Weller? Wenn wir aber eine geheime Ahnung haben müssen, dass auch andere Leute eine solche Vorstellung von Lobeck haben, er sei ein gewissenhafter, möglichst vollständiger Darsteller des weit zerstreuten Stoffes, so müssen wir erinnern, dass, was bei ihm geniale Naivität war, bei den Anderen eine Dummheit ist. Denn für's Erste lässt sich der Stoff in keiner wissenschaftlichen Frage vollständig sammeln, ohne den genialen Takt, welcher für sein Thema da bedeutende, ja die bedeutendsten Belege, da das bedeutendste Material entdeckt, wo der gewissenhafte Sammler noch gar keine Beziehung ahndet und mit sogenannten „klassischen

Stellen“ zu Werke geht: leider noch immer gewöhnlich genug und lächerlich mehr als genug; sodann, weil ohne die Gabe, welche den Menschen selten, den Gelehrten seltener vergönnt ist, die Kritik, das heisst nämlich Gabe des Urtheils und Kunst des Urtheilens, jene gewissenhafte Anhäufung immer nur eine Anhäufung bleibt, der gegenüber es nur eine Gewissenhaftigkeit giebt, sie ja nicht zu benutzen. Und nun für Lobeck insbesondere ist jene Anschauung von seinen Arbeiten doppelt thöricht, weil zu Lobeck's Charakteristik recht eigenthümlich gehört, dass ihm alles Angehäufte, Wüste ein Gräuel war, nicht nur seinem Verstande, sondern weil er einen ausnehmenden Sinn für Form und schöne Form und einen seltenen Geschmack besass. Und hiemit sind wir noch auf eine sehr wesentliche Eigenthümlichkeit gekommen seiner Schriftstellerei wie seiner Person. Es war ein Mann voller Grazie, welche sich in seinem sittlichen und gesellschaftlichen Gebaren zeigte — hier konnte man wirklich lernen, was Höflichkeit des Herzens sei — alles wenig Ueberlegung bei ihm oder gar System, sondern geniale Natur — und sich zeigte in jedem Worte, das aus seinem Munde oder aus seiner Feder ging. Er mochte deutsch reden oder lateinisch oder griechisch — denn auch dies that er mit Virtuosität und übte es einigemal zu Zeiten, wo die Grazie zu thun es erlaubte — es war immer derselbe Reiz, und an ihm bewährte sich trefflich das Göthische Wort:

Die Schönheit ist sich selber selig,
Die Anmuth ist unwiderstehlich.

Es giebt auch andere treffliche, zuverlässige, wohlwollende, geachtete, auch geliebte Männer: aber ein so allgemeines liebliches Zutrauen des Publikums erwerben sich nur die graziösen Naturen, die bei aller ihrer Tiefe die Kinder ansprechen wie die Erwachsenen, die Männer wie die Frauen, die gleich und anders Gesinnten, die Hohen und die Niederen. So war es mit Lobeck. Auch der Kleinbürger kannte, — wie man zuletzt wol hörte — „das kleine alte Männchen“ wohl. Ein Gespräch anzuknüpfen, war ihm leicht und natürlich, und mit naiver Sicherheit that er es auch Unbekannten gegenüber, dass man sich verwunderte, wenn hinterher die Frage kam: wer waren diese Leute? Wissen Sie's? Der Reiz witziger Kombination oder paradoxer Ansichten etwa auch über die

nächsten Zeit- oder Zeitungsereignisse, womit er das Gespräch zu unterhalten liebte, blieb nicht leicht aus, oder auch einer auffallenden unbeabsichtigten Aeusserung aus seiner innersten Art, welche vielleicht im ersten Augenblick nicht ohne Lächeln angehört, doch vollkommen verstanden und gewürdigt wurde. Wie wenn er einem Kaufmann, der über den Unfleiss seines studirenden Sohnes sich beklagte, dass er diesen oder jenen Tag von fremdartigen Dingen abgezogen gar nicht zum Studiren käme, überrascht und ungläubig antwortete: „wirklich! einen ganzen Tag!?" Aber man wusste ja, dies sei der Mann, der hochberühmte, der auch von den Söhnen hochgefeierte Mann, der im Sommer um drei, im Winter um vier Uhr seine Studien beginne, der unbekümmert demgemäss seine ganze Lebensweise ungewöhnlich geordnet, dass er in der Regel um 11, bisweilen um 10 seine Mittagstunde hielt. Und ist es wahrlich doch nie jemandem eingefallen, deshalb Lobeck für einen Sonderling zu halten. Denn jedermann fühlte es ihm immer an, dass an diesem Manne eine Affektation eine Unmöglichkeit sei, man fühlte, dass alles zu einem Wahren und Ganzen zusammenstimme. Und wahrlich selten ist wol ein Mensch, ein Gelehrter so sehr ein Ganzes gewesen als Lobeck. Ist es nicht eine so häufige Erscheinung dass — man erlaube mir den Ausdruck — der Gelehrte besonders liegt und der Mensch besonders? Und fast möchte man darin ein wohlthätiges Heilmittel der Natur erkennen: denn die Anzahl der bedeutenden Bücher würde sonst noch viel kleiner sein. Bei Lobeck war es anders. Der Erforscher griechischer Religion, der Kenner der Entwicklungsgeschichte der Dogmen konnte kein kirchlich Rechtgläubiger sein, der Erklärer griechischer Dichter nicht geschmacklos, der Sprachkundige kein schlechter Stylist. Ja aber auch im Aeussern fand man ihn ausgesprochen wieder. Den gar nicht auf das Weltmännische gerichteten Mann mochten etwa die — wie soll ich sagen? etwas schüchternen und ungeübten Manieren bezeichnen. Gewiss aber bezeichneten seine geistigen Eigenschaften der kleine, wenig materielle Körper, die spitzen Formen seines Gesichts in Nase und Kinn, das strahlenschiessende Auge, die Milde seiner Wangen, endlich die ungewöhnliche Beweglichkeit als Spiegel der ewigen Bewegung seines Geistes. Er hatte keine Ruhe:

auf dem Katheder stehend, war er in ewigen kleinen Schwankungen und Bewegungen; bei Besuchen war es schwer, ihn zu halten, ihn zum Sitzen zu bringen. Noch aus meinen Studentenjahren erinnere ich mich, wie er einst zu Lachmann eintrat, um etwas nachzuschlagen und zwar in einem Folianten, und in fröhlichem Austausch des Gesprächs hin und her sich bewegend, hatte er den schweren Folianten schon in der Hand. „Aber das Buch ist ja schwer! So setzen Sie Sich doch.“ „Nein, nein,“ sagte er und plötzlich auslachend: „*δός μοι πᾷ στῶ*“ (in ächtem Original-Dorisch die bekannten Worte des Archimedes: gieb mir, wo ich stehe).

Doch wir kehren zurück zu den Grazien seiner Rede. Von seinen bei Gelegenheiten gehaltenen Reden sind ein paar durch Druck zu grösserer Verbreitung und Berühmtheit gelangt: seine Worte über Herbart, welche die Herausgeber der Herbartschen Werke als einen schönen Schmuck ihrer Vorrede einfügten; vor Allem die Worte, die er 1844 bei dem Jubiläum unserer Universität in Gegenwart des Königs sprach, wodurch sie ihr eigenthümlich würdiges, fast prophetisches Kolorit erhielten. Seine gewöhnlichen akademischen Gelegenheitsreden haben bei uns mit Recht grossen Ruhm und grosse Theilnahme gewonnen. Er selbst wusste nur eines von ihnen zu rühmen und nahm dafür scherzend mit Bezug auf das, was anderwärts geschehe, den Dank seiner Kollegen in Anspruch, dass sie so kurz seien. Was hierin anderwärts Gezogenes und Wohlgezogenes geschieht, darüber geziemt uns nicht zu sprechen; wir verstehen das nicht: man muss eben, und die Erfahrung scheint zu lehren, man kann dafür erzogen werden. Jedenfalls, Lobeck's Reden, erinnern Sie Sich, waren anders: eben so originell und einen Mann von ungewöhnlicher Eigenthümlichkeit bezeichnend als unterhaltend durch Sache und Ausdruck. Sie waren rasch und sprudelnd und schillernd in Anspielungen aus der neuesten wie aus der ältesten Zeit, und während die Klugheit ihnen aus den Augen sah, stets voller Grazie und oft voll Humor; und allgefeiert waren sie und unangefochten, bis die Zeit kam, wo man diese besten Genien der Menschheit, die Grazien und den Humor nicht mehr vertragen konnte. Da natürlich wurde ihm die Sache verleidet. In welchem Grade dieser Mann der unübertroffenen

Gründlichkeit — der, eben weil er die Grazie besass, durchaus kein Pedant werden konnte und die Gründlichkeit bei solchen Gelegenheitsreden lächerlich fand — die Gabe der populären Rede besass, ist zu verwundern, und wie er nach Laune und Umständen seinen Ton noch modifizirte im Scherz wie im Ernst. Wie denn z. B. einen Ton noch planerer Popularität aufweist ein liebenswürdiger Vortrag, den er für die Bürgergesellschaft hielt: „Ueber die Gefängnisse der Alten". Lobeck's seltener humoristischer Witz ist auch den Lesern seiner grossen gelehrten Schriften nebst ihren Vorreden bekannt. Er ist auch dort ein naturwüchsiges Element seiner schon hiedurch im eigentlichen Sinne unvergleichlichen Darstellung. Einigemal werden grössere Partieen, und, weil aus verschiedenen Gründen der Reiz dazu gegeben war, ganze Untersuchungen in köstlicher Satire durchgeführt.

Die humoristischen Gelegenheitsreden, bei denen wir zunächst verweilen, sind noch abgestuft. Einige sind geradezu muthwillig zu nennen. Da ist eine lateinisch: Quid sit homo? Was der Mensch sei? Dieses sei immer noch nicht ausgemacht. Alle versuchten Definitionen hätte man immer bald aufgeben müssen, von der ältesten bekannt gewordenen des Plato an, die Diogenes so schlimm behandelte. Auch von der Definition, der Mensch sei ein lebendes Wesen, sterblich und mit Vernunft begabt, habe man sich bald überzeugen müssen, sie sei auch nicht anwendbar auf alle, welche Menschen heissen. So sei man denn auf den Gedanken gekommen: eine allgemein passende Definition giebt es nicht, sondern unter dem Namen Mensch fielen verschiedene Spezies zusammen. So sei im System der Linnéischen Zoologie die erste Klasse Anthropomorphi — Menschen gestaltete — genannt und in dieser Klasse verzeichnet zuerst homo sapiens — der weise Mensch — wie Linné ihn nenne, d. h. also derjenige, welcher Bücher schreibt und Zeitungen liest und Steuern zahlt; zweitens der homo sylvester — der Waldmensch — der auf Malaiisch Urang-Utan heisst, u. s. w. Unter den europäischen Völkern sei auch ein alter Glaube, es gebe zwei Menschenspezies, Adlige und Gemeine. Die neueste Raceneintheilung nach Buffon und Blumenbach scheine zwar unbiblisch, indessen wenn man die Bibel hier auch interpretiren wolle nach einer

sonst oft angewendeten Methode, so könne sie mit der gehörigen reservatio mentalis auch biblisch sein. Jedenfalls scheine sie viel für sich zu haben. „Wir unsres Theils finden sie bestätigt nicht sowol durch die feinen Gründe der Physiologie, die von der Körperform hergenommen sind, als durch die Verschiedenheit der Geister, welche durch nichts besser erkannt werden als durch die Schriften der Zeitgenossen. Denn vergleichen wir die abstrusen und monströsen Ansichten derer, die jetzt auf dem Büchermarkte das laute Wort führen, die Würtembergischen Exorzisten, die apokalyptischen Theologen, die staatswissenschaftlichen Vertheidiger des Löwenrechts, die Patrone der Hierarchie, das tägliche Anwachsen fanatischen Aberglaubens, vergleichen wir das alles mit den herrlichen Erfindungen und vortrefflichen Aussprüchen anderer und mit dem wunderbaren Fortschritt, den unsere Zeit fast in jedem Fach der Wissenschaften und Künste gemacht, fürwahr, dann können wir schwer umhin zu glauben, dass die Urheber so entgegengesetzter Dinge von verschiedener Raçe sind und dass unter die kaukasischen Geister einige Botokuden und Kalifornier und Buschmänner gemischt sind."

Diese reich sprudelnde Quelle witziger Einfälle, Schlag auf Schlag, zum Ergötzen aller derjenigen, welche daran sich zu ergötzen nicht verhindert Aufgeblasenheit oder „Leerheit oder schlechtes Herz" kann in solchen Auszügen — und ich bitte sehr dies zu beachten — nur unvollkommen zur Erscheinung kommen. Denn es fehlt erstens der zusammenhängende Fluss und Ton, es fehlt zweitens die Latinität und endlich Lobeck's eigner Vortrag mit dem unerschütterlichen Ernst. Die Latinität betreffend, so bemerke ich, dass die meisten derjenigen Reden, in welchen die Satire am muthwilligsten sich ergeht, lateinisch sind, sei's weil sich diese Dinge im Gewande des ernsten und würdigen Latein noch komischer ausnehmen, sei's dass es ihn ergötzte und beschäftigte, sich auf den Flügeln seiner Virtuosität auch in dieser Sprache zu wiegen, sei's dass er glaubte, vor dem kleinen Publikum seiner Kollegen seinem Humor noch einen grössern Spielraum gönnen zu dürfen. Auch wirkte vielleicht der Gedanke, in etwa sich darbietender Anwendung antiker Stellen, worin er auch im

gewöhnlichen Gespräch überraschend witzig war, durch Buntscheckigkeit weniger gehindert zu sein.

Hierauf bringt mich eine unter den Reden, die ich vorfinde und die also anhebt: „Nachdem schon längst die griechische Frage, dann die belgische und orientalische durch die Weisheit der Diplomatie erledigt worden ist und auch die Lösung der Twistfrage nahe bevorsteht, ist vor kurzem ein neuer Erisapfel unter uns geworfen worden, die Sprachenfrage, d. h. ob bei akademischen Akten deutsch oder lateinisch zu reden sei, welche Frage wie alle anderen natürlich verschieden beantwortet wird, von einigen Philologen und allen Antiphilologen zum Vortheil der Mutter- und Grossmuttersprache, von anderen für das Idiom der Welteroberer. Um keine Partei zu erzürnen, werde ich den folgenden Vortrag „über die eitelen Hoffnungen und Sorgen, welche sich die Völker der Vorzeit geschaffen“ aus beiden Sprachen musivisch zusammensetzen“ — worauf er sich denn eben mit Anwendung wunderlich treffender lateinischer Stellen ein freieres Vergnügen macht. — Von anderen satirischen Reden nenne ich noch einige sehr empfehlenswerthe und zur Erinnerung an seine Themata: — über die Hofphilologen (gehalten 1841), die Mythologie des Momus und seines Bruders Mokus, die Mythologie des Proteus, „des Prototyps“, wie es darin heisst, „derer, welche sich den Zeitumständen akkommodiren“.

Diese alle sind lateinisch. In einer deutschen Rede über die Gestalten und Namen zur Charakteristik der Völkereigenthümlichkeiten (John Bull, Jean Potage u. s. w.), geknüpft an die Aristophanische Parodie des Attischen Demos, ist die Schilderung des Michael Teut, Urenkel des grossen Thuiskos, sehr komisch. So versüsste er uns, so versüsste er sich die verdriessliche Aufgabe, zweimal des Jahres an bestimmten Terminen pathetisch zu sein, und löste sie auf in congenialer und genialer Weise. Aber wie konnte seine Rede auch ernst sein — auch hier in abgestuftem Ton — wenn er wirklich eben pathetisch gestimmt war: ja wie konnte er mit feurigen Zungen reden! Durch ein Beispiel wenigstens müssen wir auch das uns wieder vergegenwärtigen. Ich bitte, sich nicht zu versengen. Es ist eine Rede — wenig nach 1848 gehalten — worin er ausführt, dass man die wechselnde Stellung der

Kirche nach den gangbaren Ausdrücken ecclesia pressa, ecclesia dimicans, ecclesia triumphans — die unterdrückte, die kämpfende, die triumphirende Kirche — auch auf die Wissenschaft übertragen könne. Darin heisst es: „Die römische Kaiserregierung ist eine fast unterbrochene Reihe von Bücherverboten, Deportationen, Todesurtheilen, welche wechselsweise Philosophen, Historiker, Dichter trafen, ohne Widerstand, ohne Rache, weil die tiefe Korruption des Volksgeistes jedes Mitgefühl für Menschenrecht und Wahrheit erstickt hatte. Sonst ward die Religion als Werkzeug des politischen Macchiavellismus gemissbraucht; jetzt gab es keine Religion mehr ausser dem Dogma des Servilismus, keinen Glauben als an die göttliche Majestät der Despoten, die, umgeben von Denunzianten, trotzend auf ihre Praetorianer, in jeder freien Geistesregung ein verbrecherisches Attentat auf ihre Hoheitsrechte erkannten und, um die That zu unterdrücken, das Wort, den Gedanken knechteten.“ Und: „Einst wird die academia dimicans in die triumphans übergehen und durch diese die Herrschaft des Humanismus, das Gottesreich der Idee begründet werden — vielleicht ein Traum für diese Welt und dennoch das einzige ewige Ziel alles edlen Strebens*).“

Immer haben wir uns schon in der Sphäre von Lobeck's bekannter Freisinnigkeit bewegt, jener grossartigen Freisinnigkeit, die durch keine Exklusivitäten gehemmt worden. Behält freilich das Erklären grosser Männer etwas Bedenkliches und wird, aufrichtig besehen, auf der petitio principii gebaut, so ist jedenfalls diese Freiheit von Exklusivität das Unerklärlichste. Fehlte es Lobeck an Veranlassungen? Aber er war ja aus geringerer Sphäre und erhob sich, bekanntlich eines der häufigsten und wirksamsten Motive zur Exklusivität gegen die geringeren Kreise. Aber noch mehr. Er war ein Gelehrter. Kant hat das bekannte Wort gesprochen: „Gelehrte glauben, es sei alles um ihretwillen da, Adelige auch“ und hat dabei das denkwürdige und liebenswürdige Bekenntniss abgelegt, dass er selbst in diesem Dünkel befangen gewesen. „Rousseau“, sagt er, „hat mich zurechtgebracht.“ Haben nun

*) 1865 erhielten wir „Auswahl aus Lobeck's akademischen Reden“, von Direktor Lehnerdt.

etwa Rousseau und Kant diese Anschauung so verbreitet, dass es seitdem keine Gelehrtenüberhebung mehr gab? Und so könnte man fort und fort fragen: es wird immer vergeblich sein. Meint man vielleicht seinen grossen Verstand? Der thut gar nichts, wenn nicht hinzukommt, wofür es wieder keinen Erklärungsgrund giebt, die grossartigste Wahrheitsliebe. Und so ist's. Wir können nur die Thatsache festhalten, dass Lobeck's angebornes menschenfreundliches Gemüth so ächt und seine Wahrheitsliebe — wir fanden sie eben bei Kant — so grossartig war, der ganze innere zum Gelehrten bestimmte Mann solch ein Ganzes, dass die allgemeinen alterirenden Elemente nirgend eindringen konnten. So blieb er denn treu seinem auch bewusst gewordenen Glauben, dass der Gelehrte vorzugsweise die Pflicht habe, die freien Ideen gegen den von der Erfahrung wie der Geschichte gelehrten, stets wieder sich geltend machenden Egoismus exklusiver Klassen zu vertreten, als Herold der Wissenschaft sein Wort zu sprechen für freie Gedanken, für frei gegebene Entwickelung der Individualität. Worin schon ausgesprochen, dass ihm jene Predigt — möge sie in der neuen Albertina nimmer gehört werden! —, des Gelehrten Sache sei es, sich innerhalb der wohlzugezogenen Scheuklappen seines Katheders zu halten und sich nach den Vorgängen draussen nicht umzusehen, dass er diese Lehre für eine Herabsetzung des Gelehrten und der Wissenschaft hielt. Das hat er im Angesichte des Königs ausgesprochen mit den Worten, zurückblickend auf den kühnsten Eroberer Europas und seine Schliessung deutscher Universitäten: „Denn wohl erkennend, dass auch die Wissenschaft eine Macht sei, bewachte der Uebermächtige argwöhnisch ihre Werkstätten als Centralpunkte des Widerstandes, ihre Herolde als neuerungssüchtige Ideologen, weil sie berufen sind, die ewigen Ideen des Rechts und der Wahrheit zu verkünden, und weil die Weihe der Wissenschaft nur an dem sich bewährt, den sie für die höheren Interessen des Lebens empfänglich machte.“ So sprach er im Jahre 1844: ihn haben die späteren Ereignisse nicht irre gemacht. Sich zu praktischer Wirksamkeit in den Vordergrund zu drängen, konnte ihm nicht einfallen: denn er war kein Geschäftsmann, und — wieder eine seltene Eigenschaft — er wusste das und — noch einmal

eine seltene Eigenschaft — er glaubte nicht, dass ihm, der ein Gelehrter war, dadurch etwas abgehe. Im J. 1843 waren Lobeck's Prolegomena zur griechischen Pathologie erschienen. Hier hatte er in der Vorrede seine Befürchtungen ausgesprochen über die um sich greifenden Bestrebungen der Nützlichkeitsmänner, besonders aber der klerikalen Partei und ihrer Emissäre — tonsi intonsive, wie er sagt — die Studien, namentlich auch die Studien des Alterthums, zurückzubringen. Und es werde vielleicht dahin kommen, dass man statt des römischen Horaz in den Schulen bald lesen werde den polnischen Horaz Sarbiewski, dessen Oden und Epoden jüngst jemand der christlichen Jugend empfohlen habe, für den Homer des Nonnus hexametrische Paraphrase des Evangeliums Johannis, und in dieser Art nannte er noch einiges. In Folge dieser Vorrede — in welcher die preussische Regierung nicht genannt ist — erhielt er von dem damaligen Minister ein ausführliches, ungemein anerkennendes und artiges Schreiben, worin er gefragt wird: wie er doch dazu komme, solche Befürchtungen zu hegen? Wo denn die Beweise lägen, dass man statt des römischen Horaz den polnischen, statt des Homer den Nonnus einführen wolle? Kein Staat achte ja die Wissenschaften höher und namentlich auch die philologischen Wissenschaften als der preussische. Was aber müsse die Gegenwart, was die Zukunft denken, wenn ein Mann von seiner Bedeutung in einem Werke, welches lange als eine Zierde deutscher Gründlichkeit fortbestehen werde, solche Verdächtigungen ausgesprochen, u. s. w.

Lobeck hätte darauf antworten können: obgleich der Sarbiewski wirklich empfohlen worden, so sei doch jene Ausführung berechtigte schriftstellerische Darstellung seines reellen Gedankens, dass man die Wirkungskraft der alten Autoren zu vernichten wünsche. Sonst wisse er wohl, dass dieses Ziel auf viel weniger auffallende Weise erreicht werden könne. Man könne das auch, um bei demselben Beispiele zu bleiben, mit dem römischen Horaz erreichen: man könne auch diesen unwirksam machen: man brauche nur unversehens damit anzufangen, die Lektüre desselben blos auf die Oden zu beschränken. Denn Horaz ist nicht in den Oden. Oder man dürfe es nur geschehen lassen, dass die Anschauung, aus

welcher Wolf und Humboldt die schwungvolle Blüthe der Gymnasien schufen, gemächlich einer andern Platz mache, dass nicht ferner das Gymnasium angesehen werde, was jene wollten, als griechische Idealschule, sondern als lateinische Trainirschule: dann werde alles von selbst nachfolgen und dahingehen, und ganz gewiss auch das Latein.

Lobeck antwortete nicht so, sondern graziöser: er liess das milde Wort eine milde Statt finden: und wie er persönlicher Berührung gegenüber nicht leicht herbe sein konnte. Die Empfehlung des Sarbiewski in einem bairischen Blatte, die Anfeindungen der Philologie in einem einheimischen, der von preussischen Universitätslehrern ausgegangene laute Antrag, Predigtamtskandidaten in allen Fächern an den Gymnasien anzustellen — alles dies würde unbeachtet bleiben können, wenn es vereinzelt stände. Aber es stehe in Verbindung mit gleichartigen Bestrebungen des Auslandes, mit dem nicht blos auf Belgien und Frankreich beschränkten Kampfe zwischen Klerus und Universität, d. h. zwischen Geisteszwang und Forschungsfreiheit u. s. w. Der preussischen Regierung habe er eine ungünstige Stimmung gegen die klassischen Studien beizumessen keinen Grund gehabt, da der philologische Unterricht nach wie vor ungeschmälert bestehe, und so allgemein seien jene Befürchtungen schon oft vor ihm erhoben. So aufrichtig er bedaure — schliesst er — den Schein einer ungerechten Verdächtigung veranlasst zu haben, so betrachte er doch die ihm gewordene Eröffnung als ein erfreuliches Zeugniss des warmen Interesses, welches der Minister an der Wissenschaft nehme und fühle sich für den milden Ausdruck der Missbilligung, die durch jenen Schein hervorgerufen worden, dankbar verpflichtet. — Und hienach blieb zwischen beiden Parteien alles im schönsten Gange. Lobeck redete fort und fort in seiner alten Art: und um das nächste kurz zu berühren, etwa neun Monate nach jenem Briefwechsel hielt Lobeck seine freisinnige Jubiläumsrede, in denselben Tagen der Minister eine Ansprache an die Professoren des Inhalts, dass die Naturwissenschaften allerdings ungefährlich seien und der Beaufsichtigung durch den Staat nicht bedürften, anders sei es bei den historischen Wissenschaften: Lobeck erhielt den rothen Adlerorden zweiter Klasse mit

Eichenlaub in Brillanten und schrieb in das Jubiläumsalbum folgenden Spruch:

Wie der Aar im hohen Aether, ohne Grenze, ohne Schranke,
Lenkt den Flug im Geisterreiche unaufhaltsam der Gedanke,
Und das Wort, vom Geist empfangen, stark und frei im Dienst der Wahrheit,
Leuchtet durch die Nacht des Lebens mit des Morgenlichtes Klarheit.

---

Von Lobeck's Schülern aus der Wittenberger Zeit leben noch zwei: dem einen derselben, Gregor Wilhelm Nitzsch, dem bekannten Verfasser des trefflichen und geschmackvollen Kommentars zur Odyssee, den ich um Reminiscenzen aus jener Zeit gebeten, verdanken wir einiges schon oben Benutzte. Er erzählt folgende Geschichte: „Es war in den Jahren, wo Lobeck seinen Ajas zuerst herausgab (1809): da kam in seiner Wohnung Feuer aus. Der erschrockene Mann war aus dem Hintergebäude in den weiten Hof herabgekommen, was in der Hand —? den Stiefelknecht. Aber während hülfreiche Hände seine Sachen in Sicherheit brachten, hörte man ihn rufen: Ach, mein Ajas, mein Ajas! die Leute meinten, so heisse sein schwarzer Spitzhund, und brachten ihm den. Er jammerte in Furcht für sein Manuscript über die Tragödie. Doch das war geborgen. So ging diese Angst gut vorüber.“ Nicht ohne Andacht hören wir diese Geschichte. Sie versetzt uns lebendig in die Werkstätte und Thätigkeit des noch namenlosen Wittenberger Magisters, des noch unbekannten stillen Gelehrten, wie er im kleinen Orte an dem ersten Gewebe seines Ruhmes schuf. Alles ward anders. Weit wurde sein Wirkungskreis, bedeutend seine Stellung, unermesslich sein Ruhm, seine Auszeichnungen und Huldigungen die grössesten. Nur er blieb unverändert: er blieb derselbe schlichte Mann. So haben wir ihn gekannt und — wir dürfen es uns wol freudig nachsagen — so haben wir ihn erkannt. Und indem ich nun mit einem letzten Nachrufe scheiden möchte, wie freut es mich, die passenden Worte von Schiller zu empfangen:

Du nur merkst nicht den Gott, der dir im Busen gebeut,
Nicht des Siegels Gewalt, das alle Geister dir beuget,
Einfach gehst du und still durch die eroberte Welt.

---

# Register.

Lehrs, Karl
Populäre Aufsätze aus dem Alterthum. 2., mit 6 Abhandlungen vermehrte Aufl.


UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 14 13 12 02 003 2